

Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet – Zagreb
Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju

VIZIJSKA PUTOVANJA

DIPLOMSKI RAD

Student: Mario Ogresta
Mentor : dr.sc. Emil Heršak

Zagreb, Rujan, 2018

SADRŽAJ

1.	UVOD	3
1.1.	Predmet i cilj rada	3
1.2.	Izvori podataka i metode prikupljanja	3
1.3.	Sadržaj i struktura rada	3
2.	ŠAMANIZAM, TRANS I VIZIJA	4
2.1.	Šamanizam	4
2.2.	Šamanizam u Sjevernoj Americi	9
2.3.	Šamanistički trans, snovi, vizija i simbolika životinja	13
2.4.	Ritual i njegov značaj	19
3.	RITUAL VIZIJSKOG PUTOVANJA	23
3.1.	<i>Dane-zaa</i>	28
3.2.	<i>Nez Percé</i>	33
3.3.	<i>Lakota Sioux</i>	39
4.	ZAKLJUČAK	52
5.	BIBLIOGRAFIJA	54
	ILUSTRACIJE	57
	POPIS ILUSTRACIJA	58

UVOD

1.1. Predmet i cilj rada

Ovaj rad kao temu ima analizu i usporedbu međusobne sličnosti rituala prijelaza među narodima američkog domorodačkog stanovništva koji dijele brojne sličnosti, a koji je u akademskim krugovima, u nedostatku zajedničkog autohtonog naziva, poznatih pod zajedničkim sveobuhvatnim terminom „*vision*¹ *quest*²“ – odnosno u hrvatskom prijevodu „vizijsko putovanje“³. Također će se dotaknuti važnosti rituala za društva, te njegovih sličnosti i razlika s inicijacijskim ritualima šamana i šamanskog traganja za vizijom. Cilj rada je analiza i sistematizacija jednog uskog spektra kulture američkog domorodačkog stanovništva kojem uslijed stoljeća zatiranja i kulturnog prisvajanja kao naslijeđa kolonijalizma prijeti opasnost od gubitka izvornika.

1.2. Izvori podataka i metode prikupljanja

Obzirom da se radi o relativno slabo zastupljenoj temi, većina literature je strana literatura u obliku znanstvenih i stručnih članaka dostupnih na *online* bazama podataka, kao i nekoliko antropoloških i etnoloških djela ili djela etnološke i antropološke prirode te antropološke i sociološke enciklopedije.

1.3. Sadržaj i struktura rada

Rad je strukturiran u četiri cjeline. U drugoj cjelini se razmatraju osnovni pojmovi potrebni za obradu teme – šamanizam, šamanističke tehnike i vizije te poveznicu između istih i rituala vizijskog putovanja. Također se obrađuje važnost rituala – posebice rituala prijelaza te se osvrnuti na važnost rituala vizijskog putovanja. Treće poglavlje rada će se baviti detaljno obredom vizijskog putovanja i to na primjeru nekoliko naroda američkih domorodaca čija je ritualna praksa posvjedočena i zabilježena, a posredno se dotaknuti religije, mitologije i etnogeneze ovih društava među kojima postoji snažna doza korelacije i analogije.

¹ Eng. *Vision* – *n* vid; vizija, prikaz, priviđenje; tlapnja, maštanje, slika u mašti; pronicavost; predodžba, shvaćanje (Bujas, 2008: 987)

² Eng. *quest*¹ – *n* traženje, istraga, potraga za; *quest*² – *vi i vi* tražiti; (psi u lovu) tragati (Bujas, 2008: 712)

³ Rad će navoditi i koristiti izvorne nazive na jezicima naroda o kojima je riječ.

ŠAMANIZAM, TRANS I VIZIJA

Prije nego se rad dotakne samih vizijskih putovanja, potrebno je definirati temeljne pojmove koji su usko vezani uz tematiku, te se upoznati s društvenim, povijesnim i antropološkim kontekstom iz kojeg je potekao, u koji je uronjen i kroz čiju prizmu se proučava ovaj ritual. Kao što se može zaključiti, obred vizijskog putovanja je usko vezan uz šamanističko naslijeđe američkog domorodačkog stanovništva. Mogu se povući brojne paralele između njega i šamanističkih ceremonija koje uključuju cijelu zajednicu ili pak inicijacijskog procesa i ceremonije samih šamana.

Termin „vizijsko putovanje“ ili „traganje za vizijom“ su najbliži prijevodi termina *vision quest* u engleskom jeziku, koji je pak krovni naziv za više različitih rituala među domorodačkim stanovništvom Sjeverne i Južne Amerike, rituala koji ne dijele zajedničko ime, već određene temeljne zajedničke karakteristike. Upravo te karakteristike ovaj rad obrađuje, uspoređuje i analizira, zasnivajući se primarno na analizi izvora i svjedočanstava *Lakota Sioux*, *Dane-zaa* i *Nez Percé* plemena, njihove vjere, filozofije, načina života i mitologije. Kao što je rečeno, prije hvatanja u koštac s ovom temom, potrebno ju je staviti u širi kontekst, pri čemu se treba obraditi šamanizam općenito, primarno na području Sjeverne Amerike, snove i vizije u okviru tog šamanizma te obreda prijelaza i inicijacije šamana, kao i njihove važnosti za društvo.

1.4. Šamanizam

Religijski fenomen šamanizma ni nakon nekoliko stoljeća aktivne debate antropologa, sociologa i teoretičara religije nije konkluzivno definiran (Walter i Fridman, 2004: XV). Ipak, u okvirima moderne antropologije šamanizam možemo definirati kao spiritualnu praksu s korjenima u animizmu svojstvenu lovačko-sakupljačkim i pastoralnim društvima na čelu koje stoji šaman kao vjerski i spiritualni autoritet, koji spoznavajući svijet, duhove i ljudske duše kroz religijsku tehniku ekstaze (oblik izmijenjenog stanja svijesti), posreduje između sakralnog i profanog, između ljudske svakodnevnice i svijeta duhova (onostranog) u svrhu boljitka zajednice i pojedinca (Walter i Fridman, 2004: XII, 63). Pitanje naravi šamanizma, odnosno je li riječ o obliku magijske prakse ili religije, postoji od 19. stoljeća, s različitim stavovima – od toga da predstavlja najraniji oblik ljudske religije do stava da je riječ o magijskoj praksi koja kao i religija cilja na društvenu kontrolu i održavanje društvene kohezije pošto može egzistirati u i koegzistirati s različitim sustavima vjerovanja (Walter i Fridman, 2004: XX). Potonje shvaćanje se može obrazložiti usporedivši animizam i šamanizam u užem smislu – razlika je upravo u

figuri šamana, specijaliziranoj društvenoj ulozi koja posjeduje tajno znanje i magijsku moć koju koristi u svrhu usmjerava pojedinca i društva ka zajedničkom dobru. Animizam kao sustav vjerovanja ne podrazumijeva nužno društvenu ulogu šaman, dok šamanizam pak upućuje na određenu vjersku i magijsku praksu bez strogog definiranja sustava vjerovanja. Upravo činjenica da šamanizam može egzistirati unutar različitih sustava vjerovanja, bez obzira definiraju li se društvene uloge koje prakticiraju šamanističke tehnike u tim društvima kao šamani ili ne, upućuje na to da je riječ o magijskoj praksi koja se kroz vrijeme prilagođava različitim vjerovanjima (Walter i Fridman, 2004: 61).

Slika 1 Najraniji prikaz šamana



Najranija ilustracija šamana koju je napravio nizozemski istraživač Nicolaes Witsen koncem 17.st. Izvor:Wikimedia Commons,

Strogo gledano, šamanizam je srednjeazijski, konkretnije sibirski religijski fenomen koji je u etnologiji i antropologiji preuzeo ulogu krovnog naziva za različita vjerovanja i vjerske prakse prisutne u društvima diljem svijeta koje dijele određene sličnosti i zajedničke karakteristike (Walter i Fridman, 2004: XXI - XXII)(Eliade, 1964: 4). Kako se ne bi stvorila iluzija o postojanju jedinstvenog strukturiranog vjerskog sustava, važno je napomenuti da se svaka tradicija zasniva na vlastitima mitovima, vjerovanjima, pjesmama, ritualima i magijskim praksama. Te univerzalne sličnosti, prema Mircei Eliadeu su vjera u duhove, benevolentne i malevolentne, koji igraju ulogu u životima pojedinca i društva kao cjeline, kao i sposobnost šamana da s istima komunicira i interaktira u ime zajednice te upotreba transa i ekstatičkih tehnika u svrhu potrage za vizijom i interakcije s natprirodnim svijetom (Eliade, 1964: 3-8). Međukulturalna analiza nalazi dodatne univerzalne elemente koji povezuju sve figure šamana – šaman aktivno vježba stanje izmijenjene svijesti (transa) i upotrebljava ga u svrhu potrage za

vizijom, dušom ili glasnikom, iskustvo napuštanja tijela prilikom transa u svrhu odlaska u natprirodni svijet (putovanje duše ili let duše), inicijacijsko iskustvo koje podrazumijeva smrt i ponovno rođenje, involviranje zajednice kroz rituale, upotreba glazbe, pjesme, bubnjanja i plesa, proces liječenja kroz proces vraćanja izgubljene duše, vjera da su bolesti uzrokovane zlim duhovima, stranim entitetima ili korisnicima magije, sposobnost divinacije i predskazanja, karizmatičnost, poseban odnos sa životinjama – bilo kroz magiju lova, bilo kroz sposobnost pretvaranja u životinje te sposobnost za zlonamjerne čini (Walter i Fridman, 2004: 188).

Koncept šamana je izrazito problematičan jer ne postoji konsenzus je li riječ o emskom ili etskom konstrukt, odnosno je li riječ o univerzaliji, odnosno široko rasprostranjenom fenomenu ili pak fenomenu svojstvenom samo određenim sibirskim kulturama (Walter i Fridman, 2004: 62). Imajući na umu prethodno iznesenu definiciju, treba biti oprezan prilikom karakterizacije bilo kojeg društva kao šamanističkog. To uključuje i područje Sjeverne Amerike, pogotovo kad ta uloga nije nedvojbeno prisutna u zajednici ili postoje uloge koje se načelno mogu definirati kao šamanske, no obuhvaćaju više karakteristika koje se uobičajeno ne pripisuju šamanu u strogom smislu – primjerice vrač ili iscjelitelj. Međukulturalna analiza šamanizma predlaže distinkciju između uloge šamana *sensu stricto* i šamanističkog iscjelitelja – koja pritom obuhvaća tri distinktivne uloge „šamana/iscjelitelja“, „medija“ i „iscjelitelja“ (Walter i Fridman, 2004: 63). Prema međukulturalnom pristupu, šamana u užem smislu se može naći isključivo u lovačko-sakupljačkim i jednostavnim pastoralnim ili agrikulturalnim društvima, od kojih je onih koja zadovoljavaju ove uvjete u svijetu danas izrazito malo (Walter i Fridman, 2004: 63). Premda obje uloge dijele brojne karakteristike – poput tehnika za postizanje izmijenjenog stanja svijesti, komunikacije s duhovima i duhovnim svijetom u ime zajednice ili pojedinca, divinacije i drugih, mediji i iscjelitelji obuhvaćaju samo pojedine od ovih zadaća i u izmijenjenom obliku. Primjerice – mediji su za razliku od šamana primarno svojstveni za agrikulturalna društva, uživaju niži društveni i ekonomski status, tehnika uspostavljanja kontakta sa svijetom duhova podrazumijeva opsjedanje i kontrolu tijela od strane istih pri čemu zajednica ili pojedinac imaju neposrednu interakciju s duhovima – umjesto kroz iskaz šamana uslijed interpretacije vizije – tjelesnu/psihičku bolest koja se odražava u napadajima i grčevima te vježbe u kasnijoj dobi pri kojem izazivaju izmijenjena stanja svijesti u svrhu kontrole opsjedanja (Walter i Fridman, 2004: 66). Iscjelitelji su svojstveni za društva u kojem postoje svećenici te s njima u suradnji dijele političku i legislativnu moć, s duhovima ne

komuniciraju izravno niti doživljavaju izmijenjena stanja svijesti, u odnosu su s višim božanstvima i duhovima, pri divinaciji koriste materijalne i mehaničke sisteme (npr. Tarot), a u svrhu liječenja koriste formule, čarolije i rituale (Walter i Fridman, 2004: 67). Šamani iscjelitelji su ulogom najbliži šamanima, no za razliku od potonjih ne uživaju najviši status u društvu. Oni vrše agrikulturalne rituale, podučavaju ih te im se dodjeljuje autoritet od strane članova specijalizirane društvene skupine koja ima kontrolu nad dodjelom titule, te ih se specijalizira za pojedine magijsko-iscjeliteljske uloge kojih može biti više (Walter i Fridman, 2004: 65-66). Važno je napomenuti da u kulturi Američkih domorodaca, kao i u brojnim drugim kulturama s šamanističkim obilježjima, medicinska i magijska praksa označavaju istu stvar, pa će se svaki spomen medicine u nastavku teksta podrazumijevati ovaj kulturni kontekst.

Slika 2 Šaman naroda Tuvan srednje Azije



Šaman naroda Tuvan, oko 1900. godine, Rusko Carstvo, Izvor:Flickr

Društvenu uloga šamana se tako može vidjeti kao reakciju ljudske zajednice na vanjske utjecaje i pritiske, kao utjelovljenje ljudske potrebe za objašnjenjem i pokušajem kontrole svijeta koji ga okružuje i koji nastoji shvatiti, u potrebi da vrši pritisak na faktore prirode o kojima ovisi boljitak i budućnost zajednice – uspjeh u lovu, žetva, vremenske prilike, zdravlje potomstva i slično. Kao posrednik između čovjeka i natprirodnog – duhova i bogova – šaman ima jedinstvenu, specijaliziranu ulogu u plemenu – da prenese njihove poruke zajednici te da služi kao psihopomp⁴ vodeći izgubljene duše natrag u tijelo ili u podzemlje, odnosno zagrobni

⁴ Od grč. Ψυχοπομπός, „vodič duša“

život (Walter i Fridman, 2004: 217, 250). Društveni položaj i autoritet šamana počiva na priznanju zajednice nakon savladavanja ekstatičkih tehnika, tradicionalnih ceremonija i narativa kojima ga podučiti stariji šaman i duhovi, no u okvirima samog vjerovanja on je ili odabran od strane duhova i božanstava koji upravljaju svijetom ili je naslijedio poziv (osobe koje odaberu biti šamani bez poziva u pojedinim kulturama to mogu, no često se smatraju slabijim od onih koji su izabrani)(Eliade, 1964: 13). Uzevši u obzir društveni značaj i ulogu, šamana se može okarakterizirati kao prekursora svećenika, iako on, sudeći prema Eliade u većini slučajeva neće biti prisutan prilikom rođenja, smrti ili sklapanja braka, niti će prinostiti žrtve – osim ako prilikom istih postoji potreba za magijskom obranom ili komunikacijom s duhovima (Eliade, 1964: 181). Campbell također ističe šamana kao preteču svećenika, no istovremeno vidi svećenika kao službenik, a šamana kao nekog tko je doživio duboko psihološko i religiozno iskustvo koje svećeniku nedostaje te tim iskustvom oblikovao mit naroda (Campbel, 1991: II - THE JOURNEY INWARD). Društvena uloga koja bi prema tome bila najbližnja šamanu je redovnik jer isti traže religiozno iskustvo dok svećenici „uče da bi služili zajednici“ (Campbel, 1991: II - THE JOURNEY INWARD). Nadalje, dok je svećenik kao službenik određen za vršenje rituala štovanja božanstva, šaman se oslanja na moći svog duha zaštitnika koji predstavlja svojevršno božanstvo proizašlo iz osobnog iskustva – „njegov autoritet proizlazi iz psihološkog iskustva, ne društvene dodjele vjerske uloge.“ (Campbel, 1991: IV - SACRIFICE AND BLISS). Campbell tako šamana vidi kao ranog pjesnika, osobu koja pod utjecajem snažnog šizofrenog psihološkog iskustva uprizoruje, mijenja i stvara mitski narativ društva putem simbola lako prepoznatljivih njegovim članovima. (Campbel, 1991: II - THE JOURNEY INWARD, III - THE FIRST STORYTELLERS)

Etimologija samog naziva, odnosno porijekla riječi *šaman* je jednim dijelom upitna. Sa sigurnošću je poznato da je u širu upotrebu ušao putem ruskog iz tunguskog jezika od riječi *šamán* još krajem 17. stoljeća (Eliade, 1964: 495). Etimologija riječi van ovog okvira nije sasvim sigurna. Eliade predlaže hipotezu o porijeklu iz sanskrta od riječi *Śramaṇa*, palijskog *samaṇa* koja označava putujućeg svećenika ili sveca pri čemu se proširila centralnom Azijom zajedno s budizmom, te tako potencijalno ušla i u tunguski (Eliade, 1964: 495-496). Prema Elizi Kent teorija širenjem putem budizma je sporna (Walter i Fridman, 2004: 751-752).

Zaključno, u svrhu pojednostavljivanja i konzistentnosti terminologije, u ostatku rada se termin *šaman* koristi u svom širem smislu, kao opći termin za sve magijsko-religijske društvene uloge koje posjeduju određene karakteristike šamana u užem smislu i šamanizma kao prakse.

1.5. Šamanizam u Sjevernoj Americi

Slika 3 Kulturne regije Sjeverne Amerike



10 kulturnih regija Sjeverne Amerike, izvor: Encyclopædia Britannica

Uslijed problematičnost upotrebe termina šaman i šamanizam iznesenih u prethodnom poglavlju, upitno je koliko je uopće dosljedno govoriti o njima u kontekstu sjevernoameričkih domorodačkih naroda. Jasno je da je Sjeverna Amerika dom brojnih spiritualnih praksi koje se mogu okarakterizirati kao šamanističke. Unatoč tisućama jezika i brojnim kulturnim grupama, zapažene su brojne sličnosti unutar pojedinih područja što je urodilo idejom kulturnih regija – geografskih lokacija unutar kojih kulture dijele značajan broj istovjetnih elemenata u kontekstu tehnologije, društvene i političke organizacije te ostalih aspekata društva (Walter i Fridman, 2004: 275). Moderna antropologija Sjevernu Ameriku dijeli na deset kulturnih regija: regija platoa, regija Velikog bazena, regija Velike nizine, regija sjeverozapadne obale, kalifornijska, jugozapadna, arktička, subarktička, sjeveroistočna i jugoistočna regija (Walter i Fridman, 2004: 275). Prema trenutno prihvaćenoj teoriji migracije čovjeka američko

domorodačko stanovništvo su potomci paleo-azijskog stanovništva koje je migriralo na prostore Sjeverne Amerike u više valova između 30 i 9 tisuća godina prije danas, prešavši Beringov kopneni most na tragu velike divljači (Walter i Fridman, 2004: 275). Tri velika vala su migracije paleoindijanaca, Na-Dene i eskimo-aleutskih naroda (Walter i Fridman, 2004: 275). Najstariji domoroci su paleoindijanci koji su sa sobom donijeli šamanističku praksu svojstvenu stanovništvu Eurazije danog perioda, tragovi koje se mogu nazreti u domorodačkom stanovništvu današnje Sjeverne Amerike (Walter i Fridman, 2004: 275). Kulturu paleoindijanaca je zamijenila kultura takozvanog arhaičnog perioda koji počinje prije otprilike 10 tisuća godina, uslijed klimatskih promjena i promjena u okolišu (Walter i Fridman, 2004: 276). Te kasnije kulture se fokusiraju na manji plijen i raznovrsniju prehranu te razvijaju složeniju društvenu, političku i vjersku organizaciju koja se natječe sa šamanizmom za prevlast (Walter i Fridman, 2004: 276). Arhaični period pretežito završava prije otprilike tri tisuće godina, zadržavajući se samo u nekoliko kultura, dok se istovremeno pojavljuju nove kulture zasnovane na složenoj agrikulturi i regionalnoj ekonomiji, trajnim naseljima s velikim brojem stanovnika te još složenijom društvenom organizacijom koja je ponekad uključivala svećenstvo (Walter i Fridman, 2004: 276). Premda često okarakterizirana kao šamanizam, duhovna praksa sjevernoameričkih domorodaca je puno kompleksniji fenomen, s brojnim razlikama u odnosu na šamanističku praksu naroda Sibira i arktičkog pojasa (Walter i Fridman, 2004: 281). Iako i dalje snažno prevladava šamanistička iscjeliteljska praksa među brojnim narodima Sjeverne Amerike, međukulturalna analiza upućuje da pojedinci koji je prakticiraju nisu nužno šamani u strogom smislu riječi, već ih se može okarakterizirati kao šamanističke iscjelitelje, dok samo društvo ne ovisi o jedinstvenoj figuri šamana u svojim interakcijama s natprirodnim (Walter i Fridman, 2004: 281). Tako su iscjelitelji i vjerski vođe brojnih naroda američkih indijanaca bili organizirani ili još jesu u „iscjeliteljska društva“ koja se brinu za liječenje, kako tijela tako i duha – primjerice *Midéwiwin* naroda Ojibwa i „Doktorska koliba“ naroda Pawnee – pri čemu su različiti pristupi i tehnike liječenja koje su nekad upražnjavali šamani ovdje često podijeljeni između više različitih uloga (Walter i Fridman, 2004: 281-284). Kao što je već rečeno Alice Kehoe i Daniel Myers kroz međukulturalni pristup analizi šamanizma ovu vrstu iscjelitelja ne smatraju šamanima zbog razine organizacije ovih društava i različitosti prakse od izvorne sibirske. Unatoč tome, usporedivši Kehoe, Myers i Eliade, porijeklo šamanove moći kao i njihova inicijacija i tehnike su često jednaki onima euroazijskog šamanizma (Walter i Fridman,

2004: 281-284., 293)(Eliade, 1964: 13-15). Iscjelitelji naroda Muskokee (*Creek*) i Čoktav⁵ nakon izučavanja prolaze završni inicijacijski ritual pri kojem odlaze u šumu na osamu, pritom posteći i moleći se dok ne ostvare kontakt s životinjskim saveznikom, svojim duhovnim vodičem⁶, prije nego dobiju dopuštenje od drugih iscjelitelja i „škole“ da smiju prakticirati medicinu⁷ (Walter i Fridman, 2004: 283) – kao što se u nastavku može zaključiti, ovaj ritual inicijacije ima brojne sličnosti s ritualom vizijskog putovanja. Kako navodi Eliade šaman nema monopol nad religijskim životom među narodima Sjeverne Amerike, no iz ovoga je još bitnije isčitati da svaka osoba, odnosno svaki pripadnik zajednice ima pristup i želju za određenom količinom magijske moći u vidu benevolentnih duhova i duhovnih vodiča, premda samo šaman ima sposobnost ući duboko u svijet duhova jer jedino on posjeduje znanje tehnike koja mu omogućuje da mu pristupi po želji (Eliade 1964: 297-298)

Eliade (1964: 99-101) u poglavlju o stjecanju šamanističkih moći u Sjevernoj Americi, osim samih izvora moći šamana Sjeverne Amerike – kozmički predjeli, objekti, božanstva, životinjski duhovi ili duhovi šamana predaka – opisuje procese na koji šamani dolaze do istih. Radi se o moćima koje se dodjeljuju pojedincu ili slučajnim putem (vizija kroz bolest) ili voljnom potragom. U slučaju voljnih traganja, inicijacija kod pojedinih naroda poprima oblik gotovo identičan obredu traganja za vizijom namijenjen široj zajednici – tragatelj se povlači na osamu, bilo u šumu, bilo u planinske špilje, gdje kroz meditaciju i molitvu nastoji dobiti viziju koja će mu reći je li mu suđeno da bude šaman ili ne te koja vrsta šamana (Eliade, 1964: 99-101). Njihov društveni autoritet počiva na njihovoj uspješnosti, djelovanju unutar moralnih normi zajednice i potvrdi od drugih koji u njima traže spiritualno vodstvo (Raymond, 2005: 984).

Religija naroda Lakota (izvorno *Lakḥóta*), kao jedan od rijetkih primjera naroda gdje šamani u širem smislu sudjeluju u svim aspektima vjerske prakse, obuhvaća velike formalne ceremonije koje uključuju cijelu zajednicu, poput obreda „Plesa Suncu“, kao i individualne rituale traganja za vizijom i liječenja (Walter i Fridman, 2004: 315). Unatoč dugom periodu zabrane prakticiranja i gubitku pristupa svetim mjestima, tradicija Lakota se dobro očuvala te

⁵ Eng. *Choctaw*

⁶ Eng. *Spirit Guide*

⁷ Medicinu u kulturnom kontekstu domorodaca.

je dobro posvjedočena (Walter i Fridman, 2004: 316). Štoviše, jedno od temeljnih djela na kojem se zasniva ovaj rad je upravo svjedočanstvo Crnog Losa (*Heháka Sápa*)⁸ iscjelitelja (*wicháša wakháŋ*) Oglala skupine naroda Lakota. Zato je potrebno nešto više pažnje posvetiti šamanizmu i šamanističkim praksama plemena.

Linea Sundstrom (Walter i Fridman, 2004: 316) ističe da Lakota zajednica ima više različitih vjerskih uloga – jedna od najvažnijih te ujedno i jedina koja je nasljedna, je uloga „čuvara svete lule“, dok je za druge uloge – „*wicháša wakháŋ* ili *wínyan wakháŋ*, (sveti čovjek/žena)⁹, *phežúta wicháša* ili *phežúta wínyan* (travar/travarica)¹⁰, *waphíya wicháša* ili *waphíya wínyan* (iscjelitelj/iscjeliteljica)¹¹ i *wakháŋ kaga* (onaj koji uprizoruje duhovne entitete)¹²“, nužno proći više vizijskih putovanja i poduku od starijih članova plemena koji to znanje već posjeduju – primjerice *wicháša* i *wínyan wakháŋ* tijekom niza godina učenja od drugih svetih ljudi usvajaju svete pjesme, govor i načine djelovanja. Oni vode ceremonije, motre i savjetuju mlade na svom prvom vizijskom putovanju, proriču budućnost te liječe tjelesne i duševne probleme. Svaku od ovih uloga karakteriziraju posebna znanja, moći i vještine koje se koriste svaka za drugu vrstu problema koji se mogu javiti kod pripadnika plemena, no istovremeno one nisu uklesane u kamenu, tako jedna osoba može istovremeno vršiti više različitih vjerskih magijskih dužnosti (Walter i Fridman, 2004: 316).

Kao što je čest slučaj kod inicijacije šamana i kao što se vidi potkrijepljeno primjerom Nicholasa Crnog Losa, Sundstrom (Walter i Fridman, 2004: 316) navodi da osoba postaje *wicháša wakháŋ* ili *wínyan wakháŋ* odgovorivši na poziv koji dolazi u obliku izrazito moćne vizije, često popraćene bolešću, nesvjesticom i buniom. Da bi se vizija shvatila i potom ispunila, može proći dugi niz godina. Ponekad je potrebno proživjeti osobnu traumu poput ozljede ili nove bolesti. Osoba potom dobije novu poruku od svijeta duhova koju interpretira uz pomoć svetog čovjeka, nakon čega slijedi traganje za vizijom koje traje četiri dana i noći iz koje će dobiti odgovor treba li i sama postati sveti čovjek. Tijekom života sveti ljudi iz naroda Lakota dožive više vizija te nastoje usavršiti tehniku voljnog prelaska iz jednog svijeta u drugi,

⁸ Eng. *Black Elk*

⁹ (Ulrich, 2008)

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

što im omogućuje interpretirati tuđe vizije, predskazanja, ispravne načine vođenja ceremonija ili čak potpuno nove ceremonije (Walter i Fridman, 2004: 316). Sam Eliade ističe važnost ove inicijalne vizije popraćenje bolešću i buniom (Eliade, 1964: 33-35)

1.6. Šamanistički trans, snovi, vizija i simbolika životinja

Kao što je već navedeno, obuka šamana se fokusira na tehnike voljnog izazivanja transa i ekstaze, odnosno izmijenjenog stanja svijesti, u svrhu komunikacije s duhovnim svijetom. Prema Diani Riboli (Walter i Fridman, 2004: 250.) riječ trans dolazi od latinskog *transire* – hrv. „prijeći“ i opisuje percipirano stanje odvojenosti, isključenosti iz svijeta u kojem se subjekt u transu nalazi. Ovo stanje može biti izazvano spontano ili namjerno, a u pojedinim slučajevima podrazumijeva, prema vjerovanjima, kontakt sa svijetom duhova kroz kojeg subjekt izvanosjetilnim sposobnostima dolazi do znanja koja inicijalno nije posjedovao. Ipak, termin *trans* se koristi za označavanje različitih stanja koja nemaju zajedničkih značenjskih i iskustvenih dodirnih točaka osim načina na koji se fizički manifestiraju prema vani, kako ih nestručna osoba neupućen u društveni kontekst i šamanističku praksu percipira na prvi pogled (Walter i Fridman, 2004: 251-253). Sudeći prema količini pozornosti koja je posvećena analizi izmijenjenih stanja svijesti u antropologiji i uzevši u obzir koliko opsežno Eliade obrađuje i koliko važnost pridaje temi ekstaze i transa u svom djelu „Šamanizam – arhajske tehnike ekstaze“, može se reći da je trans potencijalno jedan od najvažnijih elemenata šamanizma, ako ne i najvažniji (Walter i Fridman, 2004: 251)(Eliade, 1964: 23-38). Naposljetku, zadaća šamana je da komunicira sa svijetom duhova i služi kao posrednik – vršenje koje mu omogućava upravo trans. Postizanje izmijenjenog stanja svijesti, stanje ekstaze ili transa okarakterizirano povećanom osjetljivošću na podražaje, šamani postižu tehnikama koje uče od svojih učitelja te ih usavršavaju tijekom čitavog života. Te metode se mogu svrstati u nekoliko općih skupina: auditornim podražajima – poput ritmičnog bubnjanja i pjevanja, izlaganjem tijela naporima i intenzivnim podražajima – ekstremnom fizičkom aktivnošću poput plesa, gladovanjem (postom), dehidracijom, izlaganjem boli i drugim ekstremnim osjetilnim podražajima, deprivacijom osjetila ili sna i društvenom izolacijom, ili enteogenima¹³ – psihoaktivnim

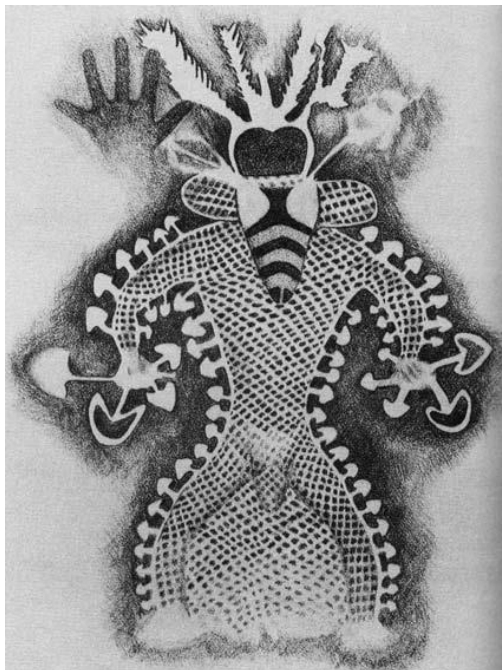
¹³ Enteogen – (grč. *ἐνθεος*, inspiriran božanstvom + *γένεσις*, postajati) označava „droge koje uzrokuju vizije u šamanističkim i vjerskim ritualima.“ Termin je nastao 1979. godine u okviru istraživanja šamanizma i komparativne religije kao prikladniji termin za supstance koje uzrokuju vizije. Termini „halucinogenik“ i „psihodelik“ koji su bili do tada u upotrebi impliciraju da je „religiozno iskustvo nastalo konzumacijom supstanci iluzorno ili neautentično.“ (Walter i Fridman, 2004: 111)

supstancama tradicionalno biljnog porijekla, poput peyotl (*peyote*) kaktusa, pića ajavasko (*ayahuasca*) i drugih (Walter i Fridman, 2004: 63, 251). Izmijenjena stanja svijesti kod šamana se manifestiraju kao iskustva ili vizije u kojima duša napušta tijelo i odlazi u svijet duhova gdje stupa u kontakt s istima bez da ga oni opsjednu, na temelju čega se i razlikuju dvije vrste transa – šamanistički trans koji je svojevoljan i opsjednuće duhovima koje nije (Walter i Fridman, 2004: 63, 251). Razlog zašto ovaj rad dodatno obrađuje trans specifičan za šamane u kontekstu obreda vizijskog putovanja je sličnost između tih dvaju iskustava, onog koje prolaze pripadnici plemena u potrazi za vizijom koji nisu inicirani u šamanske misterije i onog koje prolaze šamani.

Prethodno spomenut termin enteogen (od st. gr. *ἐνθεος* – inspiriran, animiran božanstvom) prema Marku Hoffmanu i Carlu A.P. Rucku (Walter i Fridman, 2004: 111-116) označava supstance, droge koje izazivaju vizije i koriste se u šamanističkim i vjerskim ritualima, supstance koje izazivaju izmijenjena stanja svijesti kojima se pripisuje duhovno značenje, a koristi se umjesto starijih izraza psihodelik i halucinogen koji nose pejorativna značenja. Akt uzimanja enteogena se često smatra sakramentom, sjedinjujući čovjeka i božanstva, često božanstva same biljke i slijedi nakon perioda odricanja od hrane i pića i izlaganja tijela ekstremima osjeta ili deprivacije istih u svrhu pročišćenja, kao pripreme za sjedinjavanje s duhovnim entitetom koji živi u biljci ili koji putem nje komunicira. Enteobotanika tako istražuje psihoaktivno bilje u kontekstu svetog, koristeći se aspektima antropologije, psihologije, etnologije, teologije, filozofije i studijama mitologije i folkloru, kao i interdisciplinarnim metodologijama. Enteogeni su prominentno zastupljeni u kulturama svijeta i njihovim mitovima kao medij komunikacije između ljudi i božanstava te su neophodni katalizatori izmijenjenih stanja svijesti u kojima šamani kontaktiraju duhove, vode duše, liječe i pronalaze uzroke bolesti i nesreća. Arheološki dokazi upućuju na ljudsko korištenje ljekovitog i psihoaktivnog bilja prije 20 tisuća godina, vidljivo na primjeru petroglifa Tassili n'Ajjer na jugu Alžirske pustinje datirani na između 20 i 7 tisuća godina prije današnjeg doba koji prikazuju osobe koje trče s gljivama u rukama i figuru šamana s licem pčele, iz kojeg rastu gljive. Starost prakse kao i činjenica da se upotreba enteogena smanjuje u politički i društveno kompleksnijim društvima upućuje na moguću važnost ili čak neophodnost enteogena za razvoj šamanizma. Primjeri korištenja ove prakse se mogu naći diljem svijeta što upućuje njenu gotovo opću rasprostranjenost. Istraživanje na 488 odvojenih zajednica provedeno 1973. godine pokazuje da njih 90 % u vjerskoj praksi koristi izmijenjena stanja svijesti. Odnos prema ovim biljkama u

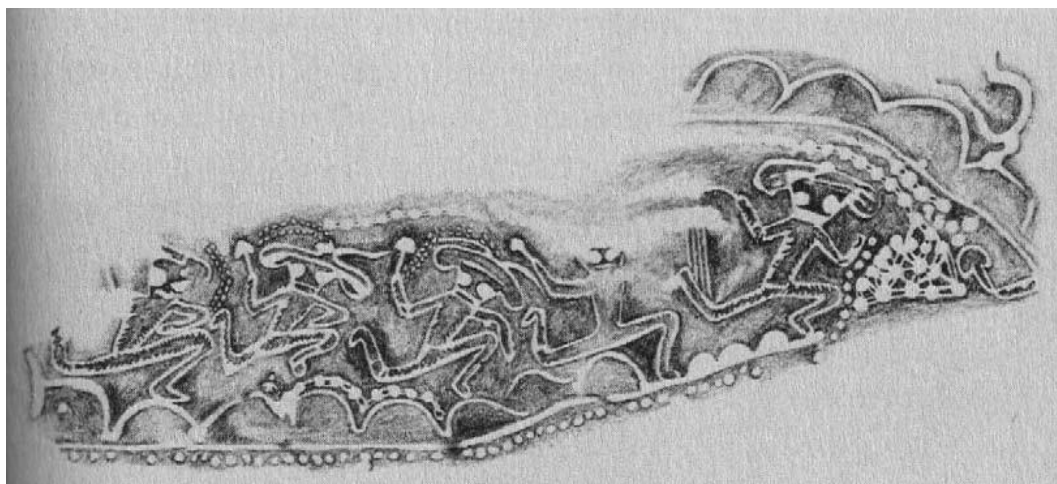
ranim šamanističkim i modernim zajednicama koje su zadržale elemente šamanizma je s poštovanjem i strahom, što se očituje njihovom važnom pozicijom u mitologiji zajednice, tajnosti, tabuima i procesu pripreme koji se vežu uz njihovo korištenje (Walter i Fridman, 2004: 111-116). Ipak, važno je napomenuti da Lakote i drugi narodi Sjeverne Amerike nemaju praksu korištenja halucinogena u svojim potragama za vizijom (Walter i Fridman, 2004: 91)

Slika 4 Šaman, Tassili-n-Ajjer



*Šaman prekriven gljivama i licem pčele,
Tassili-n-Ajjer, Alžir, crtež Kat Harrison-McKenne
izvor: Hrana Bogova, McKenna (1992: 72)*

Slika 5 Ljudi koji trče s gljivama, Tassili



*Ljudi koji trče s gljivama, crtež Kat Harrison-McKenne
Tassili-n-Ajjer, Alžir, izvor: Hrana Bogova, McKenna (1992: 73)*

Bez dubljeg ulaska u psihopatologiju šamanizma koja nije neophodna za centralnu tematiku ovog rada, a koju opširno obrađuje Eliade u djelu *Šamanizam – arhaičke tehnike ekstaze* (1964: 23-32), najbitnije točke se rezimiraju ovdje isključivo u svrhu otklanjanja potencijalnih pogrešnih poveznica između šamanizma i psihičkih poremećaja. Fizička manifestacija stanja transa obično podrazumijeva grčenje, drhtanje tijela ili nepredvidljivo trzanje, osoba se snažno znoji i djeluje kataleptično, i može izgledati poput epileptičkog napadaja (Walter i Fridman, 2004: 254). Eliade šamana razlikuje od psihičkog bolesnika činjenicom da šaman nadilazi svoju bolest, samoizlječenje koje tako postaje primarni definirajući trenutak budućeg poziva i života kojemu se predaje (Eliade, 1964: 27). Istraživanja upućuju da su šamani psihički potpuno zdravi muškarci i žene, štoviše sa superiornijim sposobnostima koncentracije, osjetljivosti i mentalne kontrole u odnosu na prosječnog čovjeka (Walter i Fridman, 2004: 251). Istovremeno Eliade ističe primjere gdje su šamani visoko inteligentne, karizmatične, fizički zdrave i vitalne osobe (Eliade, 1964: 29)(Walter i Fridman, 2004: 251). Pošto šamani koriste trans tijekom cijelog života od trenutka kada osjete poziv k profesiji preko inicijacije do svake privatne ili javne ceremonije tijekom života, uvijek su u potpunoj kontroli nad tim stanjem (Walter i Fridman, 2004: 251). Šamanizam se tako distancira od psihičke bolesti ne samo na razini antropološke analize, već i društvenog konteksta koji ga je iznjedrio. Među pripadnicima društva i užeg društvenog kruga koji mu daje autoritet na temelju kojeg vrši svoje dužnosti, iscjelitelj se jasno razlikuje od bolesnika – bolesnik je neuspjeli mistik, šaman je bolesnik koji, ne samo da je sam sebe izliječio, već je i ovladao bolešću (Eliade, 1964: 27). Premda ceremonije laiku mogu izgledati poput epileptičkog napadaja ili psihoze, šaman je uvijek u kontroli nad svojim tijelom i transom. Neuroznanost počevši od otkrića beta-endorfina 70-ih godina 20. stoljeća nadalje polagano otkriva tajne ljudskog mozga, uključujući i prirodu šamanističkog transa na kojeg se prestaje gledati kao na patološko psihološko stanje i počinje ga se razumijevati kao privremeno inducirano stanje mozga pod utjecajem fizičkih uvjeta koje u načelu može iskusiti svatko uz pravilan podražaj i tehniku (Walter i Fridman, 2004: 252).

Proces usavršavanja vještine izazivanja izmijenjenih stanja svijesti započinje s trenutkom inicijacije i prolazi kroz više faza. Prema Riboli (Walter i Fridman, 2004: 253) prva faza u kojoj učenik prima poziv za profesijom od nadnaravnih entiteta je obilježena nedostatkom kontrole nad stanjem transa, no repetitivnim izazivanjem stanja kroz prethodno navedene metode u

svrhu primanja instrukcija od entiteta i učenjem kako imati kontrolu nad epizodama. U ovom periodu, koji može potrajati i do nekoliko godina no obično je relativno kratak, učenik gubi svoju uobičajenu društvenu ulogu, a njegovi transovi se smatraju opasnim. Po završetku faze inicijacije, osoba se ponovno rađa u ulozi šamana, sada u potpunoj kontroli nad svim aspektima svog stanja (Walter i Fridman, 2004: 253). Svrha transa je stupanje u kontakt s duhovnim svijetom radi pronalaska rješenja za bolesti ili nesreće koje su snašle pojedinca ili zajednicu, proricanja budućnosti, pronalaska izgubljenih ljudi i objekata, transformiranja u životinju, vođenja ceremonija koje uključuju vođenje duša u šamanovoj ulozi psihopompa ili borbe s drugim neprijateljskim korisnicima magije (Walter i Fridman, 2004: 253). Kako je ranije navedeno, trans se može podijeliti u dva tipa. Prvi uključuje zazivanje duhova, bili oni duhovi predaka, životinja, prirode ili božanstva i naoko je sličan opsjednuću uz krucijalnu razliku da je, za razliku od slučaja opsjedanja, šaman u potpunoj kontroli nad događajem (Walter i Fridman, 2004: 253). Drugi tip je onaj kojem Eliade posvećuje najviše pozornosti – putovanje u druge svjetove i kozmičke predjele koji se prema tradicionalnim vjerovanjima brojnih naroda najčešće nalaze iznad ili ispod svijeta čovjeka, te putovanje ovim svijetom u drugom obliku (Walter i Fridman, 2004: 253)

Snovi i vizije uz trans čine jedne od temeljnih značajki šamanovog djelovanja, prvenstveno kao izvor posebnih znanja poput načina izvođenja ceremonija, metoda liječenja i ljekovitog bilja, pa čak i metoda divinacije (Walter i Fridman, 2004: 316). Premda brojne kulture, uključujući i zapadnu, jasno razlikuju snove od vizija, pri čemu vizije nastupaju u budnom stanju, a snovi isključivo u snu, brojne druge kulture ih ne razlikuju ni konceptualno ni lingvistički (Walter i Fridman, 2004: 89). Vizije šamana su ukomponirane u njegov narativ – pjesme, priče, govore i dijagnoze i time postaju dio narativa cijele zajednice (Walter i Fridman, 2004: 89). Proces odabira budućeg šamana i proces njegove inicijacije su prožeti snovima i vizijama u kojima im se obraćaju duhovi predaka i preminulih šamana ili drugi entiteti svojstveni mitu i religijskom narativu društva. Snovi i vizije se mogu interpretirati na dva načina od kojih su oba često u uporabi istovremeno – simbolička interpretacija u skladu sa sustavom znakova i simbola svojstvenih zajednici i doslovna interpretacija (Walter i Fridman, 2004: 89). Zanimljiv je primjer naroda Ute u državama Kolorado i Utah čiji pristup analizi snova podsjeća na modernu psihoanalizu – rastavljaajući snove u vidu želja, motivacija i osjećaja, shvaćali su ih kao refleksiju životnih problema iskrivljenih svijetom snova (Walter i Fridman, 2004: 93). Snovi

za šamane postaju mjesto na kojima se odvija njihova fizička i emocionalna transformacija evidentna iz autobiografskih narativa, gdje šamani kroz iskustvo proživljavanja muke, smrt, ponovnog rođenja i darivanja blagoslova i moći od strane nadnaravnih entiteta izlaze s bitno izmijenjenom slikom o sebi samima – oni koji su se prije transformacije opisivali kao slabi, glupi i ružni se vide u dijametralno suprotnom svjetlu (Walter i Fridman, 2004: 91). Vizije pak u znanstvenoj literaturi predstavljaju instance iskustva u kojima subjektivna osjetilna mentalna predodžba doseže intenzitet i živopisnost objektivne percepcije – sakralna suprotstavljeno profanoj svakodnevnici, no istovremeno predstavljaju i medij kroz koji šamani, kao i oni u potrazi za duhovnim iskustvom, interagiraju s duhovnim svijetom (Walter i Fridman, 2004: 267). Bilo je potrebno više od 400 godina da zapadna civilizacija počne razmatrati šamanizam i vizije šamana kao nešto više od opsjednutog štovatelja vraga, šarlatana ili psihičkog bolesnika (Walter i Fridman, 2004: 267-269). Tek su dolaskom kognitivne psihologije na scenu 60-ih godina 20. stoljeća istraživači počeli interpretirati vizije kao produkt izmijenjenih stanja svijesti i mentalnih slikovnih prikaza, a ipak po sebi validna iskustva neodvojiva od konteksta iz kojeg proizlaze (Walter i Fridman, 2004: 269).

Ova je potraga za kontaktom s duhovima u svrhu dobivanja znanja ili vodstva kao svojevrsno traganje za duhovnim vodstvom i zaštitom dodirna točka između šamanske prakse i rituala traganja za vizijom kroz koji prolazi cijela populacija u pojedinim narodima, a u drugim samo muškarci/ratnici kao dio procesa odrastanja (Walter i Fridman, 2004: 63., 91). Dapače, „traganje za vizijom“ ili „vizijsko putovanje“ su naziv kako za iskustvo inicijacije šamana, tako i za iskustvo inicijacije mlade osobe u odraslu dob, oboje polazeći od premise da određena iskustva intenzivna na tijelo i duh potiču značajne snove i vizije, poput društvene izolacije uz bdijenje i repetitive radnje poput molitve (Walter i Fridman, 2004: 91). S druge strane, skupine poput naroda Sališ¹⁴ sjeverozapadne obale koriste metode prenaprezanja, stresa, umora i preplavlivanja osjetila da postignu isti efekt, pa tako postoje svjedočanstva o tradiciji slanja mladih na traganje za vizijom za vrijeme grmljavinskih nevremena ili ronjenje u područjima s morskim psima (Walter i Fridman, 2004: 91). Svrha vizije je tako naći odgovor na pitanja – u slučaju mladih koji ulaze u odraslu dob ta pitanja mogu biti o naravi njihovog životnog poziva ili pronalasku duhovnog vodiča, dok će šaman koji je prošao inicijaciju viziju tražiti u svrhu pronalaska uzroka i lijeka za bolest ili nesreću koje su snašle pojedinca ili zajednicu, uspješnosti

¹⁴ Eng. *Salish*

u lovu ili utjecaj na vremenske prilike (Walter i Fridman, 2004: 8., 92-94). Pojam duhovnog vodiča, duhovnog zaštitnika ili pomoćnika u snovima¹⁵ je svojstven brojnim domorodačkim narodima Sjeverne Amerike i predstavlja ideju da se osobi koja sanja ili proživljava viziju javlja duh, često u obliku životinje, koji podaruje moć, zaštitu, vještine i vodstvo na životnom putu (Walter i Fridman, 2004: 92). Česta manifestacija duhovnog vodiča je tako u obliku životinje koja je shvaćena kao arhetipni duh predstavnik životinjske vrste, odnosno duh pripadnika mitološkog „Prvog naroda“¹⁶ – kod naroda jugozapadne kulturne regije poput naroda Miwok, koji su se u daleko u prošlosti pretvorili u danjašnje životinje, ili „Naroda životinja“¹⁷ koji su igrali ulogu u stvaranju svijeta – primjerice kod naroda platoa (Walter i Fridman, 2004: 8., 92). Uspostavljanje veza s duhovima Naroda životinja za vrijeme vizijskog putovanja je od izrazite važnosti za laike i šamane koji prolaze ritual jer će ih voditi u duhovni svijet bogat slikama, simbolikom i metaforama koje je teško interpretirati bez opsežnog šamanističkog iskustva (Walter i Fridman, 2004: 8). Nadalje, uspostavljanje veza s pojedinim duhovima Naroda životinja pomaže šamanu emulirati životinjski karakter, a time i služenje sposobnostima koje se vežu uz taj entitet – primjerice šaman (*akbaalía* – „onaj koji liječi“) naroda Vrana¹⁸ uspostavlja vezu s duhom kojeg veže uz liječenje i naziva ga „otac liječenja“, dok Desana šamani (*payé* ili *yé’e* – „jaguar“) inicijaciju prolaze spiritualnom pretvorbom u jaguara, a Coeur d’Alene naroda pretvorbom u svog duhovnog zaštitnika (Walter i Fridman, 2004: 8-9). Važnost štovanja duhova životinja se veže uz ideju ravnoteže i obnove svijeta, gdje poštivanje pravila lova, držanje do tabua i prinošenje žrtvi gospodarima životinja predstavlja uzvratanje darova i održavanje ravnoteže čime se perpetuira blagostanje zajednice – u protivnom su duhovi nezadovoljni i zajednica pati bolešću ili slabim ulovom (Walter i Fridman, 2004: 10)

1.7. Ritual i njegov značaj

Posljednja tema koju rad obrađuje prije nego se potpuno posveti analizi rituala vizijskog putovanja se nalazi na međi antropologije i sociologije. S objektivnog stajališta antropološke i sociološke analize ritual predstavlja konvencionalizirano i stilizirano ljudsko djelovanje u svrhu komunikacije, koje se referira na objedinjujuća kulturna pravila i pritom izazivajući snažne

¹⁵ Eng. *Dream Helper*

¹⁶ Eng. *First People*

¹⁷ Eng. *Animal People*

¹⁸ eng. *Crow People*, *Apsáalooke* na jeziku siouan

emocionalne reakcije kod sudionika (Ritzer, 2007: 3944). Kao i pristup šamanizmu, analiza obreda je prošla kroz više faza. Počevši od Durkheimove hipoteze o ritualnim aktivnostima pri plemenskim okupljanjima kao periodičkom obnavljanju društvenih veza kroz prikaz najdubljih vjerovanja, naglašava se uzajamni utjecaj obreda kojima je svrha društvena integracija i sistema vjerovanja i klasifikacije koji razdvajaju sfere svetog i profanog, gdje je religija sustav društvenih pravila, vrijednosti i obrednih radnji na kojima se društvo zasniva (Ritzer, 2007: 3945-3946). S dolaskom 1970ih i 80ih godina ovo shvaćanje se odbacuje, a ritual se počinje definirati u okvirima strategija političkog djelovanja i moći, kao sredstvo dominacije – tako Lukes obred shvaća kao čin kontrole, a Kertzer kao medij sukoba i mobilizacije koji bi postojao i bez zajedničkog sustava vjerovanja (Ritzer, 2007: 3945). Treći pristup proizlazi iz analize rituala prijelaza i interakcije licem u lice Ervinga Goffmana, gdje je ritual metoda dodjele identiteta subjektima i legitimacije istih u trenucima statusne tranzicije (Ritzer, 2007: 3945). Tako se grade kolektivni identiteti koji generiraju za društvo pozitivne emocije i sudjeluju u društvenoj stratifikaciji i izgradnji hijerarhija (Ritzer, 2007: 3946)

Prema Kevinu Vryanu (Ritzer, 2007: 2216) sociologija i psihologija identitete definiraju kao „društvene konstrukcije – kulturalno i interakcijski definirana značenja i očekivanja – i kao aspekte osobnih procesa i struktura koji predstavljaju vjerovanje u to tko ili što osoba ili grupa jest.“ Na temelju zajedničkog značenja definiraju osobu u društvenom kontekstu pozicionirajući je unutar struktura društvenih interakcija u odnosu na druge članove. Osim što utječu na psihološke procese i strukture poput samopoimanja nositelja identiteta, utječu i na način na koji drugi percipiraju i odnose se spram istih. Premda su najčešće povezani s relativno trajnim pozicijama unutar društvenih struktura skloni su interpretaciji i mijenjanju kroz vrijeme i različite društvene kontekste. Obzirom da su odraz odnosa unutar društvene skupine te proizlaze iz međusobnog dogovora „društvenih aktera“, mogu „rekreirati i osnažiti postojeće skupine društvenih odnosa, kao i mijenjati ih.“ U kontekstu rituala prijelaza važan je tako društveni identitet ili identitet uloge koji definira osobu ili grupu u okvirima značenja i očekivanja koja se vežu uz društvenu skupinu kojoj pripada u odnosu na skupine kojima ne pripada. Istovremeno, društveni identiteti „predstavljaju kako se osoba uklapa unutar različitih interakcijskih, mrežnih i društveno-kulturnih struktura.“ Primjeri društvenih identiteta su rod i spol, rasa i etnicitet, nacionalnosti, religija, zanimanje, seksualna orijentacija, godište, obitelj te pripadnost supkulturama, no istovremeno se mogu zasnivati na bilo kojoj društveno

konstruiranoj ili interakcijski bitnoj različitosti. Osoba može imati više različitih društvenih identiteta od različite važnosti i značaja unutar pojedinih konteksta. (Ritzer, 2007: 2216)

Ako se uzme u obzir važnost konteksta, simbola i značenja za njegovo shvaćanje i analizu, ritual se definira kao svako formalno i simboličko ponašanje – radnje, pokreti, geste i iskazi koji odskakuju od ponašanja u drugim svakodnevnim društvenim kontekstima, a koji rekreiraju emociju kojoj je svrha postizanje i održavanje ravnoteže između pojedinca i svijeta (Ritzer, 2007: 3942). Riječ je o visoko stiliziranom i repetitivnom ponašanju reguliranom pravilima tradicije kojem se pripisuje element svetosti (Ritzer, 2007: 3942). Formalizam obreda, pogotovo vjerskih, očituje se razgraničavanjem uobičajenih svakodnevnih radnji od impersonalnih ritualnih koje su propisane pravilima i reflektiraju društvenu hijerarhiju i autoritet, zaržavajući pritom *status quo*, dok simbolizam počiva na fundamentalnom mitu iz kojeg je potekao koji pobuđuje snažne emocije, bio on kreacijski ili ideološki (Ritzer, 2007: 3942). Aldo Natale Terrin smatra da ritual prioritizira tijelo i tehnike tjelesnog izraza utoliko što komunicira na više iskustvenih razina – vizualnoj, auditornoj, taktilnoj, olfaktornoj i gustatornoj, upravo zato što tjelesni pokreti, ekspresije, geste i stav snažnije i direktnije prenose emocije i dubinsko znanje i značenje utkano u srž obreda nego riječi (Ritzer, 2007: 3942). Ova komunikacijska teorija počiva na ideji rituala kao društvene radnje s vlastitim načinom komunikativnog oblikovanja reguliranog formalnim pravilima kao što je to slučaj sa sintaktičkim i glazbenim strukturama, ritualu ne kao jeziku već kao strukturi nalik jeziku, čija unutarnja struktura ne počiva na značenjima već na znakovima (Ritzer, 2007: 3943). Tako shvaćen ritual predstavlja primitivnu ljudsku strukturu kojom dominiraju emocije umjesto jezika, ostavštinu predlingvističkog ljudskog društva (Ritzer, 2007: 3944).

Kao specifičan oblik rituala od izrazite važnosti za shvaćanje i analizu vizijskog putovanja, važno je obraditi pojam obreda prijelaza – ceremonije koja simbolizira prijelaz pojedinca ili grupe s jednog društvenog statusa na drugi, odnosno osobnu ili kolektivnu promjenu identiteta, ili prolazak kalendarskog vremena, slavlje uslijed promjene godišnjeg doba (Ritzer, 2007: 3940). Prema Van Gennepovoj identifikaciji, rituali prijelaza se odvijaju u tri faze: (Ritzer, 2007: 3941).

- 1) Faza odvajanja, separacije ili predliminalna faza – separacija pojedinca ili grupe od njihovih prijašnjih identiteta, često separacijom od ostatka zajednice,

- 2) Liminalna faza – gdje su pojedinac ili grupa između dvaju stanja, izvan društvenih struktura,
- 3) Faza reinkorporacije, reagregacije ili postliminalna faza – posljednji stadij u kojem pojedinac ili grupa bivaju ponovno primljeni u zajednicu kao nositelji novog društvenog statusa i identiteta

Rituali prijelaza su strogo formalni događaji u sakralnoj sferi društvenog djelovanja u kojima mladi, u simbolički podčinjenoj poziciji u odnosu na društvenu skupinu već iniciranih, prolaze kroz iskušenja prije nego ih se ponovno primi u zajednicu, ovog puta u novoj društvenoj ulozi s novim identitetom (Ritzer, 2007: 3941). Iskušenja mogu biti u obliku izolacije, intenzivne fizičke aktivnosti, gladi, poniženja i slično. Liminalna faza, opasna faza dvosmislenost i gubitka identiteta i dotadašnjeg statusa u društvu, koja predstavlja središnji stadij rituala prijelaza, od izrazite je važnosti za cijelu zajednicu jer istovremeno dovodi u pitanje i održava postojeći društveni poredak, suprotstavljajući vrijednosti i pravila zajednice svijetu u kojem oni ne vladaju (Ritzer, 2007: 3941). Koncept liminalnosti je razvio etnograf i folklorist Arnold van Gennep i iznio u svom djelu „Obredi prijelaza“¹⁹ 1908. godine (Turner, 1991: 94). Liminalnost se često uspoređuje sa smrću, tamom, nevidljivošću, biseksualnošću, bivanjem u majčinoj utrobi, itd. i tim putem simbolički predočava dvosmislenost i neodređenost pristupnika kao liminalnih entiteta, njihovo stanje tranzicije i odsutnost svih atributa koji određuju njihov položaj unutar društvenog poretka zajednice (Turner, 1991: 95., 103). Pristupnik je tako izložen destruktivnoj naravi rituala u svrhu rušenja prethodno izgrađenih društvenih struktura koje čine okosnicu identiteta, lišava ih se društvenog statusa, vlasništva, imena, individualnosti, ponižava ih se, izolira i predstavlja. Tako kompromitiranog identiteta, često ga karakteriziraju poniznost, tišina i predavanje u ruke autoritetu zajednice – njenim vrijednostima, normama, simbolima i odnosima, u svrhu njegova oblikovanja u skladu sa znanjima i mudrostima zajednice u formi novog identiteta (Turner, 1991: 103). Sile koje djeluju na i oblikuju pristupnika u liminalnoj fazi, formirajući novi identitet i društveni status, često spadaju u kategoriju nadnaravnih (Turner, 1991: 106).

Kao što se vidi iz priloženog potraga za vizijom u pojedinim varijantama nosi brojne karakteristike rituala prijelaza, prvenstveno njegove liminalne faze. Liminalnost predstavlja

¹⁹ Franc. *Les rites de passage*

izrazito bitnu komponentu za shvaćanje društvene važnosti i uloge vizijskog putovanja kada je u funkciji obreda prijelaza. Premda instance šamanske potrage za vizijom osim početne inicijacijske ne služe ritualnoj funkciji anuliranja društvenog statusa ni struktura identiteta, važno je primijetiti brojne elemente liminalnosti ne samo u njoj, već i u samoj društvenoj ulozi šamana koja naizgled vječno stoji na tom razgraničenju predsjedajući interakcijom društvenog s duhovnim i nadgledajući liminalnu fazu mladih pristupnika.

RITUAL VIZIJSKOG PUTOVANJA

Kroz rad su više puta naizmijenično upotrebljeni termini „vizijsko putovanje“ i „traganje za vizijom“ u istom kontekstu. Međusobna zamjenjivost ovih dvaju prijevoda termina „vision quest“ je specifičnost hrvatskog jezika u nedostatku adekvatnog izraza koji bi cjelovito obuhvatio značenje koje izraz u engleskom izvorniku nosi. Usporedivši Lakota naziv za „vision quest“ koji daje Crni Los, *hanǵbdéčheyapi* – eng. „cry(ing)²⁰ for a vision“ ili „lament²¹ for a vision“, doslovan prijevod u hrvatskom „zvati“, „plakati“ ili „žalosno uzvikivati za vizijom“, hrvatski prijevod koji bi najbliže odgovarao engleskom izrazu je „traganje za vizijom“. Ipak, izraz „quest“ u engleskom, kao i narav opisanih rituala, ovdje odaju dojam da se naziv ne odnosi isključivo na potragu do trenutka nastupanja vizije, već i na samu radnju odlaska od zajednice i putovanja materijalnim i duhovnim svijetom, kao i sam proces interakcije sa svijetom duhova i duhovnim entitetima za vrijeme vizije, proces koji bi se u tom slučaju mogao bolje označiti izrazom „vizijsko putovanje“. Dok prvi izraz nosi značenje kretanja iz jedne točke u drugu, odnosno jednog mjesta u drugo, a drugi izraz označava aktivnu radnju traganja, potrage za čime, da se zaključiti da sam ritual podrazumijeva obje radnje istovremeno. Zbog toga unatoč semantičkoj ograničenosti obaju naziva isti predstavljaju podjednako dobar prijevod za oznaku istog fenomena.

Prema arheološkim nalazima u pustinji Mojave u Kaliforniji, obred traganja za vizijom svoje porijeklo vuče još iz paleoindijanskog perioda, dokazuje za što se može naći u rezbarijama izrađenim u kontinuitetu od 10 tisuća godina koje predstavljaju slikoviti prikaz iskustva transa šamana za vrijeme rituala (Walter i Fridman, 2004: 18). Premda se mitovi i vjerske prakse

²⁰ Eng. *cry* – *vi* uzviknuti, (za)zvati, uskliknuti, klicati, galamiti, vikati; plakati, jadikovati; (Bujas, 2008: 201-202)

²¹ Eng. *lament* – *vt i vi* jadikovati, oplakivati, žaliti, žalosno uzviknuti (Bujas, 2008: 487)

američkih domorodaca razlikuju od naroda do naroda, potraga za vizijom i metode potrage – izolacija, supresija tjelesnih potreba i izlaganje ekstremima podražaja, kao i elementi koji se za vrijeme vizije javljaju, ceremonijalna procedura i moći koje ona podaruje nisu prisutni samo na području naroda američke Velike nizine već se javljaju u brojnim narodima u rasponu od istočne do zapadne obale (Benedict, 1922: 1). Ipak, prema Ruth Benedict (1922: 1-3) potraga za vizijom naroda Velike nizine se po jednoj bitnoj karakteristici razlikuje od one zapadnih i istočnih susjeda. Za narode platoa poput naroda Sališ i narode sjeveroistočne šumske regije poput algonkinskih naroda, potraga za vizijom označava prijelaz iz adolescencije u odraslu dob. Pripreme za vizijsko putovanje često započinju u ranom djetinstvu, pa djeca središnjih algonkinskih naroda i naroda Winnebago vježbe posta započinju u dobi između 5 i 9 godina. Jednom kada je osoba magijski stekla duhovnog vodiča i vještinu potrebnu u životu, potraga za vizijom se više ne prakticira. U suprotnosti s njima, kod naroda Velike nizine ritualu pristupaju odrasli muškarci. Tako kod naroda Arapaho i Gros Ventre ne postoji praksa potrage za vizijom u funkciji obreda prijelaza, dok na istoku, u području dodira nizinske i sjeveroistočne šumske kulturne regije, narodi Omaha, Hidatsa i Assiniboine (Nakota) potragu za vizijom prakticiraju kao ritual prijelaza i kroz odraslu dob (Benedict, 1922: 1-3). Traganje za vizijom i moći kod naroda Velikog bazena je bilo namijenjeno odraslim pripadnicima zajednice i podrazumijevalo je odlazak na sveta mjesta u planinama strogo slijedeći upute duhovnog vodiča (u protivnom osoba ne bi dobila viziju niti ostvarila cilj u potrazi za moći) bez ekstremnih napora ili odricanja, dok su narodi poput Šošona²², Komanča²³ i Uta prakticirali post, deprivaciju sna i društvenu izolaciju u potrazi (Walter i Fridman, 2004: 293). Narod Sališ sjeverozapadne obale koriste metode intenzivnog napora i preopterećenja osjetila, pa će tako vizijsko putovanje biti za vrijeme grmljavinskih nevremena ili će se mlade slati na ronjenje u području s morskim psima, kombinirajući tako psihološki i fizički stres.

Govoreći o vizijskom putovanju naroda Velike nizine, Benedict (1922: 3-21) je navela tri karakteristike rituala za koje smatra da se uzimaju kao opće te ih opovrgava u većoj ili manjoj mjeri - voljno samokažnjavanje, nedostatak distinkcije između laika i šamana i pribavljanje duhovnog zaštitnika. Samokažnjavanje i nanošenje boli samom sebi je obrazac koji se veže u različitoj mjeri u različitim narodima uz potragu za vizijom, element koji se zasebno razvio

²² Eng. *Shoshone*

²³ Eng. *Comanche*

najvjerojatnije u kontekstu rituala Plesa Suncu i tek kasnije asocirao s njom, najvjerojatnije počevši u regiji naroda Dakota i Mandan. Kod naroda Vrana i Čejena²⁴ ovaj običaj se javlja u praksi premda mu se trag ne može naći u mitologiji, što pak implicira da je novija praksa preuzeta iz druge kulture. Crno Stopalo²⁵, Arapaho, Omaha i Pawnee prakticiraju ovaj običaj u sklopu drugih obreda, no nikad u kontekstu potrage za vizijom. Izostanak podjele društva na uloge šamana i laika je najčešće moguće naći u zapadnim predjelima američke Velike nizine, najistaknutije kod naroda Arapaho i Assiniboin. Suprotno tome, na istoku kod naroda Dakota šamani su organizirani u kultove inicijacija u koje ovisi o nadnaravnom iskustvu – šamani poste za vizijom i duhovnim vodičem dok laicima duhovnog vodiča pripivaju šamani u vrijeme adolescencije. Narod Pawnee vrši ne samo distinkciju između šamana i laika, već stratificira samu svećeničku klasu. Vizija, premda nužna za nastanak šamana, je samo prvi korak u dugom nizu godina učenja. Najviša vjerska funkcija u plemenu pripada čuvarima svetih plemenskih svežnjeva, dok vračevi²⁶ koji svoje moći vuku prvenstveno iz vizija obavljaju liječničke dužnosti (Benedict, 1922: 3-12)

Generalizacija o duhovnom vodiču ili zaštitniku kao cilju vizijskog putovanja je također pogrešna, kako je navodila Benedict (1922: 12-16), s obzirom da sve kulture Velike nizine vizijsko putovanje koriste u puno šire svrhe – za vrijeme žalovanja, zavjet u trenucima bolesti sebe ili bližnjih, pri inicijaciji u pojedina društva, kao sredstvo osвете i prije ratnog pohoda, tragači za vizijom dobivaju moći i upute izravno, bez pribavljanja vodiča. Nadalje, premda se za narode Crno Stopalo i Vrana primarna vizija veže uz potragu za duhovnim vodičem, Benedict kod Čejena (ili Šajen), Dakota (koji kod nje obuhvaća i Lakote) i Pawnee smatra da ova praksa izostaje. Narod Vrana, kao i njihovi susjedi Hidatsa, Gros Ventre i Arikara u određenoj mjeri, pronalazak duhovnog vodiča vide kao ritualni čin pri kojem se duhovni entitet obraća tragaču i posvaja ga kao sina, a tragač od tog trenutka na dalje entitet oslovljava kao oca. Pripadnici naroda Crnog Stopala, u suprotnosti s ostalim narodima platoa i kompleksnim kozmičkim vizijama, zaštitnika će naći u obliku životinje, stvari ili događaja koji su često u potpunosti nezamjetljivi u svakodnevnom iskustvu, ali koji im se istakne u umu za vrijeme potrage za vizijom – životinja koja prati tragača koju nahrani, istaknuto mjesto na kojem tragač napravi

²⁴ Eng. *Cheyenne*

²⁵ Eng. *Blackfoot*, izvorno *Siksikaitsitapi*

²⁶ Eng. *medicine men*

kamp ili slični događaji. Kao primjer izbivanja duhovnog zaštitnika, kod Čejena se uslijed voljnog samokažnjavanja i molitve u potrazi za moći ističe važnost sunca, a pojavi bilo kakvog entiteta, bilo u životinjskom ili kakvom drugom obliku, se ne daje velika važnost. Ova tendencija je još očitija kod naroda Dakota i Lakota kod kojih šamani dodjeljuju duhovne zaštitnike u adolescenciji, a vizija predstavlja komunikaciju s jednim ili više *wak'hán*, duhova svijeta koji ne vrše tu funkciju. Čak ni šamanova potraga za zaštitnikom ne podsjeća na arhetipni primjer vizijskog putovanja, podrazumijevajući simbolički složene snove u kojima se entiteti javljaju, a koji od entiteta predstavlja zaštitnika ovisi o plemenskoj upotrebi. Kod naroda Pawnee je pak ideju duhovnog zaštitnika istisnuo koncept „životinjskih koliba“²⁷. Pawnee dijele duhove u dvije skupine – „božanstva iznad“ predstavljena uglavnom zvijezdama koja podaruju moći svećenstvu, zaštitnicima svetih svežnjeva i „božanstva ispod“ predstavljena „životinjskim kolibama“ iz kojih vračevi i šamani crpe svoje moći. Ove lože ili kolibe predstavljaju okupljališta svih životinja, koja se nalaze na važnim lokacijama ispod brežuljaka ili rijeka. Kada šamani uče vještine i traže moći, čine to od svih životinja. Lože kao takve su prisutne još u mitologiji Witchita i Arikara naroda, kao i kod Navajo naroda jugozapadne regije uz izostanak njihove važnosti za moći šamana. Međutim, postoje naznake postojanja elementa duhovnog vodiča u Pawnee vjerovanju u vidu vjerovanja da je svako dijete još u utrobi stavljeno pod zaštitu određenog duha koji može biti životinja, stablo, zvijezda ili prirodni fenomen poput groma (Benedict 1922: 12-16).

Benedict u svojoj analizi ritualnih običaja brojnih naroda američke Velike nizine efektivno eliminira ideju navedenih elemenata vizijskog putovanja kao stvarnih univerzalija (Benedict 1922: 1-16). Važno je istaknuti da, unatoč činjenici da svi narodi ne prakticiraju vizijsko putovanje u svrhu pribavljanja duhovnog vodiča, i dalje postoji element komunikacije s duhovnim svijetom – ono što izostaje je isključivo element visoke prisnosti ljudskog i nadnaravnog. Tragači za vizijom nastoje kontaktirati duhove u potrazi za vodstvom, savjetom i moći, uz iznimku da uspostavljeni kontakt ne pretpostavlja trajnu vezu čovjeka i duhovnog entiteta. No postoje dodatni obrasci karakteristični za pojedine skupine koji odudaraju od normi. Jedan od primjera je praksa prodaje i kupovine vizija u narodu Crnog Stopala, odnosno kupovina „medicinskih (magijskih) svežnjeva“ i pjesama, tabua, moći i ceremonija koje idu uz njih (Benedict 1922: 17). S obzirom na to da je broj vizija koje osoba posjeduje simbolizirao

²⁷ Eng. *Animal lodges*

prestiz i bogatstvo, a da se status u društvu vrtio oko elaboriranih rituala recitiranja vizija koje pojedinac posjeduje uz cijenu koju je za viziju platio, jasno je da se značajan dio plemenske ekonomije vrtio oko trgovine njima (Benedict 1922: 17). Premda je ovu ideju moguće naći i kod naroda Vrana, Arapaho, Hidatsa i Winnebago, jedino kod Crnog Stopala zauzima tako bitno mjesto u društvenom životu (Benedict 1922: 18). Tako je za narod Winnebago kupljena vizija slaba zamjena za pravu viziju koju mogu nabaviti oni koji nisu uspjeli pribaviti svoju, a kod Hidatsa vezana uz ideju nasljedstva po očevoj linij unatoč matrilinearnom društvu – štoviše, s obzirom na to da nasljednik mora imati viziju iz obiteljskog svežnja, pripremu za potragom za vizijom i ceremonije vezane uz prijenos svežnja obično provodi otac koji je njegov vlasnik (Benedict 1922: 18). Ovu praksu se u većoj ili manjoj mjeri može naći kod Vrana, Arapaho, Arikara, Omaha i središnjih algonkinskih naroda od kuda se smatra da je tradicija potekla, dok kod naroda Pawnee naroda ona postoji isključivo među šamanima (Benedict 1922: 18).

Više je paralela povučeno između algonkinskih naroda sjeveroistočne regije i naroda Omaha iz Velike nizine – izostanak prakse samokažnjavanja, prisutnost prakse pribavljanja duhovnog zaštitnika prilikom vizijskog rituala prijelaza i nasljeđivanje obiteljskog magijskog svežnja uz viziju koja se veže uz njega. Benedict (1922: 19-20) posebno ističe sličnost terminologije vezane uz vizije, kao i hijerarhiju bića i moći za koje se smatra da ona mogu podariti pri čemu sve apstraktniji oblici uvjetuju jače blagoslove i moć, a specifičnost samog procesa potrage za vizijom u oba naroda je okarakterizirana upotrebom posebnog šatora koji se upotrebljava za ovu priliku, koji izrađuju otac ili majka. Zanimljiva karakteristika vjerske misli koja istovremeno veže Omaha i Pawnee po kojoj odudaraju od ostalih naroda Velike nizine je njihovo razumijevanje svrhe potrage za vizijom. Dok je kod drugih naroda svrha vizije utilitarna – pokušaj kontrole događaja u skladu s osobnim željama – ove dvije skupine naglašavaju duhovne vrijednosti umjesto materijalnih uzimajući viziju kao sredstvo uspostavljanja kontakta s duhovnim, pri čemu je taj kontakt sam sebi svrha (Benedict 1922: 19-20).

Svrha rituala traganja za vizijom iz perspektive mladih pripadnika zajednice koji ulaze u odraslu dob je naći odgovore i vodstvo pronalaskom duhovnog vodiča i pomoćnika i pronalazak duhovnog ili životnog vodstva. Ako je riječ o starijim pripadnicima zajednice koji su već osigurali moć duhovnog vodiča, svrha rituala je pronaći vodstvo, blagoslov ili moć. Šamani će viziju tražiti u svrhu pronalaska uzroka i lijeka za bolest ili nesreću, kao i pokretanje ili

sudjelovanje u procesu obnove svijeta. Sociološki gledano obred vizijskog putovanja ima brojne karakteristike rituala prijelaza čak i kad ne služi toj svrsi, odnosno preciznije karakteristike njegove liminalne faze. Liminalni entitet, odnosno tragač za vizijom napušta zajednicu u fazi separacije i izolira se od svijeta, iza sebe ostavljajući ne samo društvo, već i društveni status i elemente prijašnjeg identiteta. Izlažući se opasnostima, samoći, često i mentalnim i fizičkim naporima u potrazi za ciljem svog putovanja, duhovnim entitetom koji će mu podariti viziju, vodstvo, zaštitu ili zadovoljštinu, prolazi liminalnu fazu u kojoj dotadašnje društvene kategorije prestaju postojati. Snažno erodiranog identiteta, vođen isključivo znanjima i vještinama stečenim dotadašnjim životnim iskustvom naslijeđenim iz znanja, mudrosti i priča zajednice, predaje se u ruke autoritetu tradicije stavljajući u opreku njene vrijednosti, norme, vjerovanja i kategorije s kaosom kozmosa utjelovljenim u samoći i divljini u kojima ne postoje poznate ljudske strukture, dubokog uvjerenja da će ga ontološki i mitološki narativ zajednice štititi i ispravno voditi na putu. Potaknut stresom krize identiteta i izostanka društvenih struktura koje su činile temelj dotadašnjeg djelovanja, ponekad u kombinaciji s ekstremnim fizičkim i mentalnim naporima ili ekstremima podražaja, tragač doseže izmijenjeno stanje svijesti i u skladu s mitološkim i vjerskim narativom zajednice prelazi limes i stupa u kontakt s duhovnim svijetom kroz kojeg progovaraju njene strukture moći i hijerarhija simbola. Po pronalasku vizije i duhovnog vodstva, vraća se iz divljine i ponovno pristupa zajednici, sada s restrukturiranim identitetom i u novoj društvenoj ulozi. Kod pripadnika plemena koji ne prolaze kroz ritual prijelaza u potrazi za vizijom ne dolazi do izmijene društvene uloge, no određena promjena identiteta je prisutna ukoliko je tragač zadovoljio uvjete i pribavio novu moć. Premda svrha potrage za vizijom u potonjem slučaju nije ona promjene društvenog statusa i uloge, sam proces je u oba slučaja liminalno iskustvo.

1.8. Dane-zaa

Dane-zaa ili Dunne-za (Dabrovosko pleme²⁸) su domorodački narod na području porijekla rijeke Peace u kanadskim provincijama Britanske Kolumbije i Alberte kod kojih se do početka 20. stoljeća zadržao lovačko-sakupljački način života u tradicionalnim tipi šatorima u malim kampovima od po tridesetak osoba (Martínez, 2006: 123). Kampovi, kao i njihovi članovi, su bili izrazito mobilni oviseći o dostupnosti resursa – primarno lovine na određenom

²⁸ Eng. *Beaver Tribe*

području, tako da nisu činili stabilne društvene jedinice (Martínez, 2006: 123). *Dane-zaa* ekonomija i shvaćanje svijeta su prošli kroz drastične promjene u dodiru s europskim doseljenicima i migracijama koje su uslijedile njihovom pojavom, a simboličke i vjerske vrijednosti plemena su se našle ugrožene.

Slika 6 Dane-zaa tipi u zimu



Dane-zaa tipi u zimu pored rijeke Peace u Alberti, Kanada. Dvije žene i dijete zaogrnuti sjede ispred šatora, pas sjedi nešto dalje od šatora, izvor: Wikimedia Commons

David Martínez (2006: 123-124) ističe kako je potrebno istaknuti koliku je važnost za *Dane-zaa* kao lovačko-sakupljačko društvo imao lov kako bi se moglo obuhvatiti njihovo shvaćanje svijeta. Ovisi o životinjama kao primarnom izvoru hrane, lovačke sposobnosti i dar lovačkih moći od duhova su bili od najviše vrijednosti u društvu, a komunalni lov je bio jedna od okosnica društvenog života. Ipak, odnos lovine i lovca nije pretpostavljao superiornost potonjeg, već je ovisio o osjetljivoj ravnoteži prirodnog svijeta i shvaćanju životinja, pogotovo krznjenih koje su smatrane magijski najmoćnijima, kao moćnim i svjesnim utjelovljenjima nadnaravnih entiteta.²⁹ Tim entitetima je pripadao svijet van plemena i kampa, ali su rado pristupali čovjeku i poklanjali mu znanja i moći koje drugačije ne bi posjedovao, u vidu *mayine* odnosno „životinjske pjesme“ za koju se očekivalo da ju svaka odrasla osoba posjeduje. Prema *Dane-zaa* vjerovanju svaka životinjska vrsta je imala svog arhetipskog izvornika, divovskog ekvivalenta iz mitskog doba iz kojeg svi pripadnici vrste potječu. Istovremeno, čovjek, osim što

²⁹ Jedan od problema nastalih u dodiru sa zapadnom kulturom tako predstavlja shvaćanje životinja i njihova krzna isključivo kao pogodnosti i sredstva trgovine (Martínez, 2006: 123)

nije superioran drugim bićima, nije odvojen od prirode oko sebe, već zajedno sa svijetom koja ga okružuje čini jednu cjelinu (Martínez, 2006: 123-124).

Premda je detaljan osvrt na mitologiju *Dane-zaa*, pogotovo mit o stvaranju svijeta, tema koja zaslužuje vlastito poglavlje a time i izvan opsega ovog rada, valja se dotaknuti aspekta mitološkog narativa koji se izravno veže uz način inicijacije djece u odraslu dob i metodu potrage za vizijom. Martínez (2006: 122-124) kao bitan faktor *Dane-zaa* svjetonazora ističe snove i sanjanje. Snovi, koji se u njihovom kulturnom kontekstu razumiju kao trenuci komunikacija čovjeka i nadnaravnih sila, te predstavljaju priliku za učenje od njih za dobrobit plemena, su primarna moć plemenskih „Sanjača“³⁰, proroka. Sanjači ili *naachin* su osobe koje kroče „stazom do nebesa“ ili „raja“³¹ slijedeći pjesmu i, za razliku od običnih ljudi, uspjevaju se vratiti slijedeći tu pjesmu natrag. Ove pjesme su naravski drugačije od pjesama (*mayine*) običnih ljudi i nazivaju se *naáchene yine* ili *ahata yine* – „pjesme sanjača“ ili „pjesme boga“³². Prema narodnom mitu, dječak Labud, odnosno *Saya*, još kao dječak odlazi na prvi lov zečeva s lukom koji mu je napravio otac. Labud je izvrstan strijelac koji nikada ne promašuje metu. Njegova maćeha zahtjeva da ide s njim na što dječak pristaje, i za vrijeme lova zečeve koje je Labud ulovio stavlja između nogu gdje ju udaraju i grebu. Na dječakovo zanimanje zašto to radi, odgovara mu da tako zečevi umiru brže. Te večeri po povratku u kamp, kada je Labudov otac legao sa ženom, primjećuje ogrebotine i pita što se dogodilo. Žena okrivljuje dječaka za silovanje za vrijeme lova. Bijesan, otac pod izlikom da ga vodi u ribolov vodi Labuda čamcem na otok gdje ga ostavlja da umre od gladi, oglašujući se na njegove molbe i objašnjenje događaja za vrijeme lova. Sam i gladan, dječak zaspe uplakan i čuje glas u snovima koji ga umiruje i govori mu da će preživjeti. Naloži mu da rasprostre smolu po stijenama koje su izložene suncu. Kada se probudi, dječak učini kako mu je glas naredio i shvati da su se vrlo brzo brojne ptice ulovile u zamku. Tako slušajući upute glasa u snovima uči loviti i napraviti sklonište za zimu. Po dolasku proljeća Labudov otac se vraća na otok, no ne nalazi traga tijelu sina gdje ga je ostavio te ga traži po otoku. Dječak, motreći iz daljine, šulja se i krade očev čamac, ostavljajući oca da umre na otoku. Po povratku, maćeha, vidjevši dječaka, bježi u vodu, no on

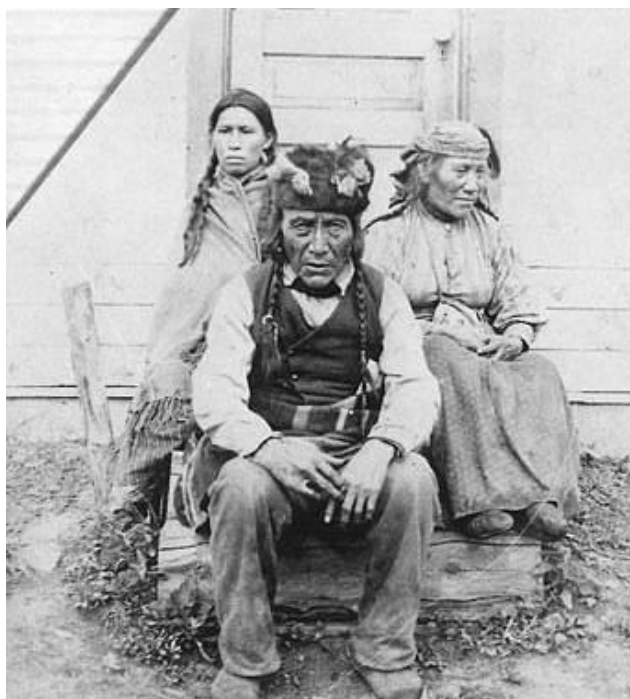
³⁰ Eng. *Dreamer*, u kontekstu *Dane-zaa* kulture u kojoj je simbolika sna i proces sanjanja od izrazite društvene važnosti, Martínez radi razliku između „Sanjača“ s velikim početnim slovom u kontekstu plemenskog proroka i „sanjača“ kao običnog pripadnika plemena kojem duša napušta tijelo za vrijeme procesa.

³¹ Eng. *Trail to Heaven*

³² Eng. *Dreamer songs* ili *God songs*

bijesan strijelu ispaljuje u vodu i voda proključa. U nastavku mita Labud, sada muškarac, postaje zaštitnik ljudi od čudovišnih životinja koje ih jedu, zaštićen moćima koje je dobio za vrijeme iskušenja na otoku. Ubija najveće čudovište *onli nachi*, sjecka ga na sitne komadiće i, rasipajući ih po svijetu, pretvara ih u životinjske vrste. Druge divovske životinje ne ubija već ih tjera pod zemlju i tako nastaju brežuljci. Labud tako postaje onaj koji je „uredio svijet“, u suštini mijenjajući odnose snaga u svijetu učinivši ljude lovcima umjesto lovinom, a *Dane-zaa* u svom lovu oponašaju i uprizoruju ovaj aspekt mita (Martínez, 2006: 126-128).

Slika 7 Dane-zaa poglavica s obitelji



Dane-zaa poglavica s obitelji, blizu rijeke Peace, Alberta, Kanada, izvor: Wikimedia Commons

Labudova izolacija na otoku i gladovanje, razgovor s duhom i potom stjecanje znanja i moći nad svijetom posredovanjem nadnaravnog stvorenja u potpunosti reflektira strukturu *Dane-zaa* rituala vizijskog putovanja. Glas koji mu se obraća u snu u trenutku očaja nudi mu znanje koje će mu spasiti život ako pomno bude pratio riječi i držao se uputa. Moći životinjskih duhova koje su se smilovale nad slabim ljudima i podarile im *mayine* su u suštini ono što čovjeku omogućava da preživi u svijetu (Martínez, 2006: 128). Sličan tabu protiv kršenja uputa danih od strane nadnaravnih entiteta se može naći na području Velikog bazena, primjerice *Nez Percé* naroda. Snivanje kao putovanje duše kroz duhovni svijet tako postaje moguće tek nakon što je Labud to prvi napravio i učinio mogućim za sve ljude. Martínez (2006: 128) pokazuje

kako za pripadnike plemena vizijsko putovanje počinje neposredno prije adolescencije u kojoj se aktivira seksualni nagon, percipiran ovdje kao destruktivna sila za one koji nisu spremni nositi se s fiziološkim promjenama koje će nastupiti. Vođeni plemenskim mitovima i pričama kojima ih uče starješine, kreću na svoje vizijsko putovanje na kojem uz pronalazak *mayine* uče kako kontrolirati dušu ili „sjenu“ kada napusti tijelo za vrijeme sna ili vizije. Tek kada stekne vještinu kontroliranja svoje sjene će imati šansu za preživljavanjem do odrasle dobi. Taj proces prelaska iz jednog životnog razdoblja u drugo se percipira kao kružni prolazak godišnjih doba – završna faza životnog perioda djetinjstva je predstavljena zimom, početak nove proljećem. Dijete tako odlazi od zajednice koja se simbolički veže uz obitelj i ženu u divljinu koja se veže uz muškarca, životinju i lov, analogno sjeninom napuštanju tijela za vrijeme sanjanja. Divljina koja pripada životinjama, obavijena aurom opasnosti, straha i misterioznog ima transformativni učinak na tragača i on pod utjecajem snažnih emocija, često i iscrpljenosti usred nedostatka sna i hrane doživljava izmijenjeno stanje svijesti i ulazak u mitski svijet plemena, iskustvo slično sanjanju u kojem razumije govor životinja koje ga okružuju i koja mu pristupa – duhovni entitet koji će mu prenijeti znanje u formi svoje pjesme. Taj period učenja može potrajati nekoliko dana, a tek kada je pjesma predana, tragač biva usmjeren natrag ka zajednici na rubu koje obitava i vreba u stanju izgubljenosti i nerazumijevanja govora dok ga član plemena ne primijeti i uvede natrag u zajednicu. Potom mu se da hrana i voda, a jedan od plemenskih starješina stavi svoj „medicinski kaput“ oko njega da može spavati – taj san simbolizira prijelaz iz svijeta snova u javu, iz divljine koja pripada duhovima u kamp koji označava ljudsku zajednicu. Tabu je stavljen na cijeli događaj, tragač ne smije pričati o svojem iskustvu u divljini niti otkriti svoju *mayine*, u protivnom bi se duhovni svijet mogao okrenuti protiv njega. Ovaj prijelaz iz svijeta čovjeka u svijet duhova i zatim natrag u svijet čovjeka predstavlja prijelaz iz jednog stanja u drugo, trenutak kada osoba ovisnost o roditeljim zamjenjuje ovisnošću o duhovnom zaštitniku koja, u njegovom životinjskom obliku, simbolizira identifikaciju sa izvorom po život nužnih dobara. Od tog trenutka na dalje osoba koja je dobila svoju moć može se na nju pozivati u trenucima potrebe poput lova. Ipak, ovo nije konačni korak u procesu vizije. Iskustvo vizijskog putovanja doživljeno u predadolescentskoj fazi u kojoj je tragač premlad da shvati simboliku vizije se procesuiru i kulminira sintezom iskustva godinama kasnije, u postadolescentskoj fazi u kojoj je punopravni član zajednice i ima svoje potomstvo. Počinje se shvaćati ne kao netko tko samo rekreira mit o Labudu, već netko čije iskustvo čini dio mitološkog narativa zajednice. U snovima se vraća viziji u divljini i počinje

skupljati predmete koji će činiti njegov magijski svežanj a koji simboliziraju njegove snove o vizijskom putovanju. U ovom periodu otkriva svoje mjesto u plemenu, kao lovca ili kao Sanjača. Sadržaji svežnja će se vlasniku otkrivati u snovima polako tijekom niza godina i povezivati njegov život s pričama zajednice. Što je osoba bila starijom to se odnos pripadnika zajednice prema njoj sve više mijenjao u skladu s likovima iz plemenskih legendi, ovisno o poznatom sadržaju njihovih svežnjeva, odnosno moći koje su posjedovali (Martínez, 2006: 128-134)

Vizijsko putovanje Sanjača, koje se usko veže uz proces sanjanja koje veže članove zajednice predstavlja arhetipski primjer šamanske ekstatičke tehnike. Sanjač, na tragu šamana, umire i odlazi u nebo. Ovaj događaj, premda na prvi pogled sličan, nije identičan sjeninom napuštanju tijela za vrijeme normalnog sanjanja ili potrage za vizijom gdje čovjek odnosno njegova sjena i dalje putuje zemaljskim svijetom u izravnom doticaju s duhovima prirode. Za razliku od običnog laika za kojeg je smrt trajna, Sanjač pjesmu koja ga je odvela u nebo slijedi natrag i vraća se u svijet živih, sa sobom donoseći viziju budućnosti ili poruku od predaka. Prisutnost pjesme, i simbolizam ptice u vidu dječaka-labuda su simboli često prisutni u šamanističkom narativu putovanja odnosno leta u nebo, promjene oblika u životinju, vizija i divinacije. Kao što se vidi samo vizijsko putovanje stoji na ulasku mladih u svijet odraslih, istovremeno jačajući društvene veze povezivanjem vizija i mita o postanku *Dane-zaa* naroda i davajući zajednici način kontroliranja fenomena koji se inače ne mogu kontrolirati, poput ishoda lova i gladovanja.

1.9. Nez Percé

Ono što je danas poznato o narodu *Nez Percé* (Šahaptini ili Čopaniši) se uvelike temelji na priči ratnika Žutog Vuka predstavljenog u knjizi „Žuti Vuk: Njegova priča“³³. Knjiga je zapis iskaza Žutog Vuka kako ga je dao Lucullusu Virgilu McWhorteru, američkom rančeru koji je život posvetio zapisivanju običaja i iskaza američkih domorodaca. Osim što daje uvid u život, vjerovanja i običaje naroda *Nez Percé* knjiga iznosi događaje *Nez Percé* rata 1877. godine iz perspektive Žutog Vuka, odnosno njegovog naroda (McWhorter, 1940: 11).

U kratkoj analizi religije, Robert McCoy (2004: 22-24) vjerski sistem naroda *Naz Perce* definira kao šamanizam i animizam s elementom duboke povezanosti sa zemljom tipičnim za narode američkih domorodaca, i ističe važnost odnosa čovjeka i duhova prirodnog svijeta. Ova

³³ Eng. *Yellow Wolf: His Own Story*

veza čovjeka i prirode se u vjerskoj misli manifestira kao nedjeljivost i ovisnost jednog od drugog i smiještanje čovjeka u razinu s ostalim bićima svijeta po važnosti. Čovjekova zadaća nije kontrola nad prirodom ili njeno posjedovanje već integracija s njom, jer je došao na svijet iza biljnog i životinjskog naroda, njima je jednak i s njima dijeli sve duhovne obaveze i privilegije (McCoy, 2004: 22). Duhovan pristup lovu nije ostavljao mjesta za bezrazložno uništavanje, svaki dio životinje se nastojao iskoristiti, a sve što čovjek nije mogao iskoristiti je bio zadužen da s poštovanjem i brigom vrati prirodi (McWhorter, 1940: 295). McCoy tvrdi (2004: 22-24) da su odnosi čovjeka i duhovnog svijeta zasnovani na konceptu moći – duhovni entiteti u obliku životinja ili prirodnih fenomena pristupaju čovjeku i s njim dijele svoju moć, znanja i umijeća. Jednom uspostavljen, odnos je trajao cijelog života i strogo se čuvao kao tajna, u protivnom bi bio prekinut i moć oduzeta. Sistem tabua i kompleksnih pravila kojih se osoba mora držati simbolizira cijenu moći, poštovanje i dužnosti strana jedne prema drugoj. Ako osoba prekrši zakon, ne drži se uputa koje mu je duhovni zaštitnik dao ili ne drži do ceremonija i rituala koji se vežu uz entitet, mogu uslijediti gubitak moći, slabost, bolest ili smrt – svaki aspekt života diktiran ceremonijom, od potrage za vizijom do pripreme za lov slijedi isti sistem vjerskih pravila da bi osigurao uspjeh. Odnos čovjeka ili žene i duhovnog entiteta koji ih odabire se uspostavlja kroz ritual vizijskog putovanja na prelasku iz mladenačke u odraslu dob. Šamani, obitelji ili član zajednice educira i priprema djecu za vizijsko putovanje putem dugog niza godina usmene predaje, pjesama, plesova i ceremonija koji se vežu uz njega, zajedno s prakticiranjem posta, meditacije, tjelovježbe i indijanske saune³⁴. Pristupiti duhovima bez ekstenzivne pripreme može rezultirati bolešću, nesrećom ili čak smrću. Potraga za vizijom je uključivala izolaciju bez ili s minimumom pristupa hrani i vodi na lokaciji od duboke spiritualne važnosti za obitelj ili zajednicu, kao što je primjerice *Tuhm-lo-yeets-mekhs* planina³⁵ u saveznoj državi Idaho. Tragač za vrijeme višednevne ceremonije nastoji kontaktirati duhovni svijet i pronaći svog *wyakina* ili *weyekina*, duhovnog zaštitnika koji se može manifestirati kao životinja, stvar ili prirodni fenomen, te time uspješno zaključiti potragu. Duh tragaču podaruje moć, uči ga o njoj i daje mu upute kako održavati uspostavljeni odnos, te mu prenosi „posebnu pjesmu moći“ koja se veže uz entitet i koju će koristiti za vrijeme ceremonija ili kad treba nadnaravnu pomoć. Šamani su igrali ključnu ulogu u integraciji moći i osobe i osobe i zajednice. Po

³⁴ Eng. *Sweat Lodge*

³⁵ Vrh Pilot Knob, Eng. *Pilot Knob Peak*

povratku, on mladu osobu ponovno uvodi u zajednicu i pomaže oko razumijevanja i razlučivanja dobivenih moći, kao i njihovom manifestacijom nakon potrage. Ovaj proces shvaćanja vizije i podarene moći je mogao potrajati duže vrijeme, zahtjevajući ponekad i ulazak u stanja transa putem pjesme iz kojeg bi ih šaman kasnije vraćao (McCoy, 2004: 22-24). Primjeri *wyakina* i moći koje podaruju se mogu naći kod McWhortera (1940: 298-299). Ako bi došao kao vjetar dao bi moć neranjivosti na strijele i metke, grom ili munja su značili veliku sposobnost u borbi, jelen brzinu, medvjed ili bizon snagu u bitci, kojot lukavost i spretnost, vuk izvrsnost u borbi i lovu, prerijska jarebica sposobnost skrivanja, itd. Žuti Vuk pak *wyakin* opisuje kao „vjeru u neku moć da ti pomogne u opasnostima, u borbi“³⁶ i navodi tri vrste – u prvom slučaju ratnika se ne može pogoditi, u drugom ga meci pogode no ne prolaze kroz njega i ne ozljeđuju ga, u trećem se odbijaju o kožu ratnika (McWhorter, 1940: 298-299). Ono što ističe je karakteristiku nasljednosti kod moći, objasnivši da je njegova naslijeđena od oca (McWhorter, 1940: 296)

Slika 8 Žuti Vuk



Žuti Vuk (Hemene Moxmox), jedan od Nez Percé ratnika, s puškom i ratnom sjekiricom. Slika je nastala u razdoblju netom poslije Nez Percé rata 1877. godine, izvor: Wikimedia Commons

³⁶ Vlastiti prijevod, „Wyakin is your faith in some strength to help you in dangers, in battle.“ – Žuti Vuk (McWhorter, 1940: 298)

McWhorter (1940: 27-28) je svojedobno zapisao da je Žuti Vuk imao dvije potrage za svojim zaštitnikom, obje s trinaest godina. Prva se može uzeti kao neuspješna jer opisuje viđenje nečega što je pokušao pogoditi strijelom, no vizija nije došla. O drugoj daje puno više detalja. Na drugu potraga ga roditelji šalju u svibnju, s jednim pokrivačem, bez hrane, skloništa i oružja za zaštitu. Nakon provedenih petnaest do dvadeset dana³⁷ u divljini bez hrane, pada u stanje „sna“³⁸ u kojem mu se obraća *wyakin* u obliku vuka žute boje i podaruje mu svoju moć:

„Oblik je stajao ispred mene u zraku. Obraćao mi se običnim jezikom, govoreći: “Moj dječake, pogledaj me! Učini kako ti kažem i bit ćeš poput mene. Dobro me pogledaj! Dat ću ti svoju moć, ono što ja imam. Možda misliš da sam ništa! Možeš misliti da sam samo kosti! Ali ja sam živ! Vidiš me! Obraćam ti se! Ja sam Hemene Moxmox (Žuti Vuk).”³⁹ (McWhorter, 1940: 27)

Potom se budi iz stanja transa i odlazi kući. U blizini kampa pada od iscrpljenosti gdje ga pronalaze pripadnici plemena i odnose obitelji (McWhorter, 1940: 27-28).

Za narode platoa svrha vizijskog putovanja je neupitno osiguravanje duhovnog zaštitnika. Kontakt s njim se može odviti na razne načine – kroz trans ili, kao i kod naroda Crno Stopalo, može ga činiti svakodnevni nezamjetan događaj ili fenomen koji se posebno istakne u umu. Termin *wyakin* označava istovremeno zaštitnika i moć koju je on podario čovjeku (McCoy, 2004: 23). Bilo kakav javni razgovor o njemu ili o viziji u kojoj se pojavio može uzrokovati slabljenje duha, pa je jedini način da ih iskomunicira zajednici za vrijeme plesa, kada pjeva pjesmu kojoj ga je duhovni entitet podučio i plesom ga nastoji prezentirati, njegovu narav i moć koju mu je podario, dok zajednica nastoji razlučiti o kojem duhu i moći je riječ (McCoy, 2004: 24). Ova praksa tabua na razgovor o duhovnom zaštitniku i pravila kojih se

³⁷ Žuti Vuk navodi da je potraga znala potrajati 15 do 20 noći, no McWhorter (1940: 297) navodi između jedne i sedam noći. McWhorter će tako istaknuti da paljenje vatre nije bilo dopušteno dok je voda bila dostupna u malim količinama. Žuti Vuk navodi da je u svojoj drugoj potrazi imao pristup dovoljnoj količini vode (McWhorter 1940: 27, 297)

³⁸ Žuti Vuk stanje naziva *snom*, no riječ je o stanju transa uslijed gladovanja i ekstremnog fizičkog i psihičkog napora, što postaje jasno kada se promotre njegove riječi: „... I was sleeping. It was just like dreaming, what I saw.“ Kao što je uobičajeno među kulturama Američkih domorodaca, san i vizija, sanjanje i duhovno putovanje predstavljaju isti fenomen.

³⁹ Eng. „A form stood in the air fronting me. It talked to me in plain language, telling me: "My boy, look at me! You do as I am telling you, and you will be as I am. Take a good look at me! I will give you my power; what I have got. You may think I am nothing! You may think I am only bones! But I am alive! You can see me! I am talking to you! I am Hemene Moxmox [Yellow Wolf]."

potrebno držati da bi se zadržala moć kao što se prethodno vidjelo se može naći i kod *Dane-zaa* naroda. Žuti Vuk u svojoj priči o pronalasku *wyakina* iznosi samo susret u kojem mu je duh podario ime *Hemene Moxmox*, odnosno Žuti Vuk, nadimak kojim ga oslovljavaju Anglo-amerikanci, no ne i viziju u kojoj je dobio svoje pravo ime, *Heinmot Hihhih* ili Bijeli Grom, jer bi njeno otkrivanje narušilo ovaj sveti odnos.^{40 41} (McCoy, 2004: 24.; McWhorter, 1940: 297). Svaka moć koju podare duhovi dolazi sa pravilima koja treba slijediti i tabuima kojih se treba držati. Žuti Vuk se u McWhorterovom (1940: 29., 235) zapisu prisjeća dvaju vizija u kojima ga zaštitnik spašava, istovremeno predstavljajući moći koje su mu podarene i pravila koja mora slijediti. Kao mladić je jednom prilikom bio zadužen za čuvanje konja. Bila je noć i vrlo hladno, puhao je leden sjeveroistočni vjetar. Zaspavši od hladnoće, blizu smrti⁴² osjeti da ga netko trese i obraća mu se: „Što radiš? Probudi se! Mrtav si! Idi kući!“. Trgnuvši se iz sna, u strahu da će neprijatelji ukrasti konje, potjera ih u smjeru u kojem ga je duh navodio. Zaspavši drugi put, čuo je ponovno glas duha kako ga usmjerava. Prateći upute, duh ga je doveo dovoljno blizu kampu gdje su ljudi čuli konje u tami i dozvali ga. Da nije pratio upute svog *wyakina*, smrznuo bi se. Tvrdi da mu je od tada duh dao moć namirisati neprijatelje iz velike udaljenosti i prepoznati zasjede. Duh je od njega zahtijevao da ne bude zloban, da ne čini nažao psima bez razloga, da ne poseže za nasiljem osim ako nema izbora i da se u bitci drži za sebe, zbog čega je postao izvidnik. Drugi događaj kojeg se prisjeća je iz djetinstva, jednom prilikom kada mu je majka rekla da mu je otac mrtav, tužan je za vrijeme noći otišao iz šatora i odšetao predaleko u divljinu bez realizacije što radi. Kada je svanulo, shvatio je gdje se nalazi i da je u opasnosti od divljih životinja. Tada mu je došao duh u obliku ratnika, rekao da se ne boji i podario mu svoju moć učinivši ga neustrašivim u bitci, a jedno od pravila koja mu je dao je da ne smije pušiti (McWhorter, 1940: 29., 235). Premda Žuti Vuk nikada nije iznio detalje vizije u kojoj je dobio svoje pravo ime, može se zaključiti iz događaja o kojima priča da je jedna od moći koje mu je podario sposobnost da izbjegne metke i strijele, te opisuje viziju u kojoj vidi zasjedu netom prije no što je bitka započela i čuje glas koji ga spašava pokazavši mu smjer za bjeg (McWhorter, 1940: 252-263., 265-266).

⁴⁰ Sve što je poznato iz iskaza je da je *Heinmot Hihhih* ili Bijeli Grom njegovo ratničko ime i da se njegova moć veže uz njegovo oružje, *kopluts*, ratnu toljagu u čiju izradu ga je uputio *wyakin* (McWhorter, 1940: 25, 301)

⁴¹ Ova praksa više imena i različitih imena kroz život je česta u *Nez Percé* kulturi, pogotovo kod ratnika (McWhorter, 1940: 20, 25-26)

⁴² Uslijed hipotermije

Misionar J. M. Cornelison (1911: 7-8) također zapisuje metodu pribavljanja *wyakina*⁴³, kod domorodačkog stanovništva koja se može naći u kratkom djelu „*Priče o Weyekinima*“⁴⁴. Premda je vršio funkciju misionara među narodom Umatilla, njegov zapis je vrlo koristan u kontekstu *Nez Percé* vizijskog putovanja je između Umatilla, *Nez Percé* i drugih naroda platoa može naći visoka razina analogije među strukturama vjerskog narativa i ritualne prakse. Djecu se podučavalo od „najranije dobi“ kako pristupiti potrazi za svojim zaštitnikom. Treba ustati rano, oprati se naizmjenično odlaskom u indijansku saunu⁴⁵ i uronom u hladnu vodu, te potom očistiti usta vrbinih grančicama, guravši ih duboko do grla i želuca. Potom se mora povući u osamu u šumu do trenutka kada jedna od životinja ne počne komunicirati s njim u budnom stanju ili u viziji za vrijeme sna. Cornelison (1911: 7) u nastavku spominje da postoje i drugi načini kako pribaviti *wyakina*, ali da je ovaj primarni, te da ih osoba može imati više na raspolaganju, pogotovo ako je šaman čije moći moraju biti veće od onih koji čine zlo ljudima i tim putem liječiti. Također naglašava važnost koju narodi pripisuju svom zaštitniku kao i opasnost kršenja zabrane razgovora o *wyakinu* (Cornelison, 1911: 7-8).

Paralele između Umatilla i *Nez Percé* vjerovanja su evidentne – važnost duhovnog zaštitnika i odnos prema njemu, reciprocitet odnosa čovjeka i duha putem razmjene moći i pravila, ritual vizijskog putovanja u funkciji rituala prijelaza i detalji njegova izvođenja. Čak i uloga šamana, premda površno opisana, izrazito podsjeća na prikaz koji iznosi McCoy. Ipak, Cornelison veoma površno obrađuje temu pa nije moguće ustanoviti gdje leže razlike u vjerovanju i vjerskoj praksi, a gdje je samo riječ o nerazumijevanju ili nepoznavanju materije samog autora. Ono što nije jasno iz teksta je shvaća li *wyakin* istovremeno kao duhovnog zaštitnika i kao moć koju on podaruje. Tvrdnji o većem broju *wyakina* koju osoba može posjedovati, barem u *Nez Percé* vjerovanju, idu u prilog riječi Žutog Vuka kada navodi brojne susrete sa svojim duhom zaštitnikom. Na prvi pogled bi se moglo zaključiti da je riječ o različitim entitetima, no nije moguće sa sigurnošću isključiti da ih Žuti Vuk percipira kao jedan entitet koji se pojavljuje u različitim oblicima, sa svakim ukazanjem podarujući drugu moć.

⁴³ Odnosno *weyekina* u Cornelisonovom tekstu

⁴⁴ Eng. *Weyekin Stories*

⁴⁵ Eng. *Sweat bath*, odlazak u *sweat lodge* ili indijansku saunu. Praksa poznata i među narodima Velike nizine.

Predmet dodatno komplicira činjenica da *wyakin* označava ne samo entitet već i skup moći koje on daje.

McCoy (2004: 24-25) navodi da su *Nez Percé* šamani ili vračevi imali ulogu zaštite i liječenje osoba koje se nađu pod napadom zlih duhova ili ljudi koji im žele zlo, kojima je poremećena ravnoteža moći u njima samima ili koje su narušile odnos sa svojim *wyakinom* prekršivši tabu ili zakon. Istovremeno, šamani su služili kao vodiči i savjetnici mladima koji nastoje shvatiti prirodu svog odnosa sa *wyakinom*, nešto što je bio preduvjet za osigurati dobrobit zajednice. Vrlo mali broj ljudi može postati šaman, preduvjet je dobivanje moći potrebnih za ovu društvenu ulogu za vrijeme svog vizijskog putovanja u mladosti. Šamani su dijelili iste duhovne vodiče kao i drugi članovi plemena, no u izazovima u kojima se mjerila snaga zaštitnika ili moći za vrijeme plemenskih ceremonijalnih plesova, oni su niz godina za redom demonstrirali neupitnu superiornost nad *wyakinima* drugih članova (McCoy, 2004: 24-25)

1.10. Lakota Sioux

Vjerska i ritualna tradicija naroda Lakota je zabilježena ekstenzivnije nego bilo kojeg drugog naroda Velike nizine, od zapisa samih pripadnika kulture na jeziku naroda Lakota, do hibridnih angloameričko-domorodačkih djela kao što je „Crni Los Govori“, knjiga nastala na temelju naracije lakotske vizije *wičháša wakǵán* (svetog čovjeka) Crnog Losa američkom piscu i pjesniku Johnu Neihardtu (DeMallie i Parks, 1987: 25). Iskazi Crnog Losa sačinjava glavnu referentnu točku ovog segmenta rada, u vidu dva djela nastala po njegovim riječima – „Šesti Djed – Učenja Crnog Losa dana Johnu G. Neihardtu“, koja opisuje primarno njegovu viziju i „Sveta Lula“, koja približava obrede naroda Lakota mlađim naraštajima. „Šesti Djed“ je pokušaj antropologa Raymonda J. DeMalliea (1984: XIX - XXIII) da adresira kontroverzu oko autentičnosti poruke Crnog Losa u „Crni Los Govori“, odnosno količini pjesničke slobode koju je Neihardt uzeo pri tumačenju njegovih riječi i time ponudi verzija intervjua koja udovoljava antropološkim i etnografskim parametrima. DeMallieovo djelo prema tome sadrži izvorne riječi Crnog Losa kako ih je njegov sin Benjamin preveo, Neihardt sistematizirao, a zapisale Neihardtove kćeri, prije značajne Neihardtove kreativne interpretacije (DeMallie, 1984: XIX - XXI). „Crni Los Govori“ je djelo autobiografske prirode, riječi svetog čovjeka iz naroda Lakota provedene kroz prizmu zapadnjačkog literarnog izričaja i boasovskog kulturnog pristupa, time stvorivši kulturno-relativističku elegiju umirućoj kulturi podebljanu nostalgijom za minulim

vremenom i prožetu prigušenom notom romantičarskog tragičnog heroja, ovdje utjelovljenog u rousseauovskom plemenitom divljaku (Santos, 2007: 34–37). DeMallieva knjiga uspješno ukazuje na instance u kojima Neihardt pridaje riječima Crnog Losa dodatnu elegičnu notu koja nije nužno bila njegova namjera, propustivši uzeti u obzir da su poniznost i bijednost ritualni odraz molitve Lakota, ne nužno mjerilo beznađa (Santos, 2007: 36)(DeMallie, 1984: 56). Zbog toga DeMallie (1984: XX – XXI) upozorava da se knjiga koristila za svrhe koje joj nisu bila izvorna namjena – za povijesne, antropološke, psihološke i filozofske studije ili zaključke o kulturi Lakota. Djelo se ne može uzeti isključivo kao doslovan zapis riječi Crnog Losa jer bi to značilo ignorirati značajan pečat koji je Neihardt ostavio svojom interpretacijom (DeMallie, 1984: XX – XXI). Unatoč tomu i Marcel de Lima Santos i DeMallie ističu važnost knjige „Crni Los Govori“ za očuvanje kulturne tradicije Lakota, njeno akademsko izučavanje i njenu interpretaciju (DeMallie, 1984: XX – XXII)(Santos, 2007: 38-43). Santos (2007: 36-43) će istaknuti važnost simbioze ove dvije ličnosti za konačni rezultat njihove suradnje, argumentirajući da je Crni Los ciljano Neihardta odabrao kao medij za svoju poruku upravo zbog njegove spisateljske, a ne antropološke ili akademske pozadine. Neihardtova spiritualnost, pod utjecajem istočnjačke filozofske i duhovne misli i filozofije transcendentalizma je obuhvaćala puno više od same kršćanske vjerske dogme, a Crni Los, prepoznavši u pjesniku srodnu dušu mistika, umijeće i interese sličnima svojim, odabire istoga sa stajališta šamana kao nosioca povijesnog i mitskog narativa svog naroda i odgovornog za njeno očuvanje i propagaciju. Svjesno odabravši pjesnika kao svog glasnika prepoznavši ga kao nekog tko može prenijeti njegovu poruku svijetu, čovjeka koji pripada drugoj kulturnoj tradiciji ali upoznatog s običajima domorodaca, Crni Los bira ići protiv lakotske tradicije žrtvovanjem svetosti koja počiva u tajnosti njenog narativa, rituala i mita. Dopustivši njihovo zapisivanje on se sukobljuje s temeljnim vjerskim načelima svoje kulture koja to brane, sve u svrhu njena očuvanja u neprijateljskom kulturnom okruženju. Priče i znanja koja su se nekada držala isključivo među šamanima i prenosila usmeno tako bivaju izložena pogledu laika i istovremeno spašena od zaborava, a tradicija od potpune asimilacije. Njegova vizija, koju je dugo smatrao propalom nakon neuspjeha pan-indijanskog pokreta i masakra kod Ranjenog koljena⁴⁶, kroz Neihardtovu simboličku interpretaciju nalazi novi život i približava učenje puno širem krugu publike, istovremeno mu osiguravši titulu potencijalno najvažnijeg vjerskog mislioca američkog domorodačkog stanovništva. (Santos, 2007: 36 – 43).

⁴⁶ Eng. Wounded Knee, Lakota Čhaŋkpé Ópi Wakpála

Pošto je ovaj rad antropološkog, a ne literarno-kritičkog karaktera, oslanja se na izvor koji je puno vjerniji stvarnom iskazu Crnog Losa. Druga vrlo važna knjiga za analizu je „Sveta Lula: Iskaz Crnog Losa o Sedam Rituala Oglala Sioux Naroda“, također u riječima Crnog Losa u prijevodu njegovog sina Benjamina koju je diktirao Josephu Epesu Brownu, antropologu koji je, inspiriran Neihardtovim radom, susreo Crnog Losa pred kraj njegova života. Gdje „Šesti Djed“ stoji kao primarni izvor vizije Crnog Losa, „Sveta Lula“ služi kao izvor generaliziranog procesa vizijskog putovanja.⁴⁷

Slika 9 Lakota tipi



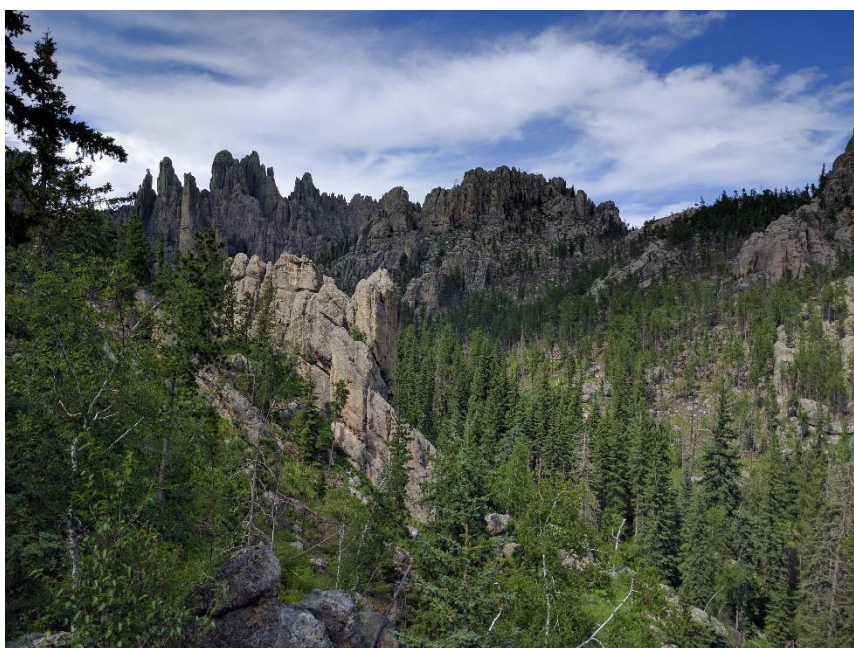
Oglala Lakota djevojčica sjedi ispred tipija s psićem, na ili u blizini rezervata Pine Ridge, izvor: Wikimedia Commons

DeMallie (1987: 27) kao prvu značajnu karakteristiku lakotske kulture ističe nedjeljivu cjelinu koju čine sakralno i profano, religija i društveni život, u kojoj rituali i vjerovanja prožimaju svakodnevicu. Osnovni princip svog vjerovanja Lakota naroda je jedinstvo svega što

⁴⁷ Premda je „Šesti Djed“ izdan 1987. godine, važno je istaknuti da je originalno djelo John Neihardta „Crni Los Govori“ izdano prvi put 1932. godine kada je Crni Los imao 69 godina (DeMallie, 1987: 57). Joseph Epes Brown je susreo Crnog Losa 1947. godine koji je tada imao 84 godine i proveo s njime osam mjeseci zapisujući njegove riječi iz kojih će nastati „Sveta Lula“ 1953 godine (DeMallie, 1987: 71)

sačinjava svijet – ljudi, prirode i duhova. Ljudi su dio zemlje koja je njihova majka. Druga misao svojstvena za njihovu kozmologiju je inherentna neshvatljivost svemira. Ova neshvatljivost u kojoj su ljudi mogli sudjelovati putem rituala predstavlja pokretačku silu svemira i naziva se *wakǵáŋ*⁴⁸, dok je jedinstvo svih takvih sila *Wakǵáŋ Tháŋka*⁴⁹ – „velika neshvatljivost“⁵⁰, kreativna sila bez oblika, početka i kraja, koje rađa svemir i sačinjava ga. Bitno je istaknuti da *wakǵáŋ* nije sila koja postoji slobodna, već je uvijek vezana za kakvo biće. Pojam *Wakǵáŋ Tháŋka* je tako nešto najbliže judeo-kršćanskom pojmu boga što Lakote imaju, premda ne predstavlja jedan entitet već sjedinjujuću silu koja prožima sve, totalitet svega u postojanju što bi se moglo nazvati svetim – nebo, zemlja, biljni i životinjski svijet. Treća karakteristika svojstvena Lakotama je odsustvo ideje vremena kao kauzalne i progresivne sile, sa statičnim svemirom koji se nalazi u ravnoteži (DeMallie i Parks, 1987: 27-31). Prema tome nije začuđujuće da ovaj panteistički svjetonazor podrazumijeva specifičnu izrazito ekološki osvještenu etiku kada je u pitanju odnos prema zemlji i prirodi.

Slika 10 Crna Brda



Pogled na Crna Brda s Needles autoceste, Južna Dakota, izvor: Wikimedia Commons

⁴⁸ (Ullrich, 2008)

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Eng. *Great Incomprehensibility* (DeMallie i Parks, 1987: 28)

Prema lakotskoj predaji ljudi su stvoreni u utrobi zemlje a na površinu svijeta su istupili u *Ĥe Sápa*⁵¹, Crnim Brdima⁵², koja za njih predstavljaju sveto središte svemira i od tada su znani kao *wičháša akántula*⁵³, odnosno „ljudi na vrhu“ ili „ljudi-na-zemlji“ (DeMallie i Parks, 1987: 28)(Raymond, 2005: 984). Premda su mjesta od posebne vjerske važnosti prisutna u mitskom narativu, ne smije se zanemariti da Lakote vide svetost kao inherentan atribut svijeta, svih bića i fenomena u njemu jer sve posjeduju duh i *wakḥáŋ* (DeMallie i Parks, 1987: 28-30). Svi odnosi u svemiru su nepromjenjivi, u ravnoteži i vežu čovjeka i ostatak kozmosa u rodbinske veze, najbolje vidljivo na primjeru oslovljavanja *Wakḥáŋ Tháŋka* kao „Šest Djedova“ koji simboliziraju smjerove svemira (DeMallie i Parks, 1987: 31)(DeMallie 1984: XIX). Ne začuđuje onda da je za njih njihov odnos sa zemljom i duhovima koji ju nastanjuju primarna briga, kao ni da legitimnost polaganja prava na određeni teritorij leži u brizi koja se u njega uložila (Martínez, 2004: 322.,336). Sam čovjek posjeduje *tákuškaŋškaŋ*⁵⁴ – duh dobiven po rođenju koji pokreće tijelo, *šičúŋ*⁵⁵ – zaštitnika od zlih duhova koji podaruje *tákuškaŋškaŋ*, koji se može interpretirati i kao volja ili svijest, *niyá*⁵⁶ – duh iz zvijezda kojeg također podaruje *tákuškaŋškaŋ* po rođenju, i *naǵi*⁵⁷ – besmrtni odraz tijela koji nakon smrti u pratnji zaštitnika odlazi u svijet duhova iza Mliječne Staze (*Wanáǵi Thačháŋku*⁵⁸ ili Duhovna Staza⁵⁹)(DeMallie i Parks, 1987: 30)

Prema DeMallieu (1987: 29-34) distinktivna oznaka vjerske prakse su visoko formaliziran ritual i slabo standardiziran sistem vjerovanja. Izuzev fundamentalnih koncepata mitskog narativa koji je svima zajednički, dogma ne postoji, pa je svatko za sebe formulirao svoju vjeru. Tako je svaki član zajednice mogao doprinijeti zajedničkom plemenskom znanju, vjerovanju i mitskom narativu kroz vlastita mistična vjerska iskustva i shvaćanja. Specifična znanja o duhovima su se zadržavala isključivo među šamanima koji ih nisu širili van svog kruga i oni su

⁵¹ (Ullrich, 2008)

⁵² Eng. *Black Hills*

⁵³ (Ullrich, 2008)

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Eng. *Spirit's Trail*

sačinjavali nadležno tijelo koje je podučavalo i osiguravalo da pristupnici pomno prate strukturu rituala. *Wičháša wakǰáŋ* ili sveti ljudi su bili pripadnici plemena kojima su duhovi kroz izravan kontakt putem vizija i snova podarili velike moći poput liječenja ili proricanja i koji su jedini do određene mjere mogli shvatiti prirodu *wakǰáŋ* bića, tojest *wakǰáŋpi*. Često su se za vrijeme rituala služili jezikom duhova, čin koji se naziva *hanbloglaka* odnosno "prenošenje vizije". Dužnost, kao i svim drugim članovima zajednice, im je koristiti podarene moći za dobrobit plemena, kao liječnik, repozitorij plemenskog znanja, mita i vjerske prakse, učitelj, vodič i tumač vizija. Ipak, kao i vjerovanja, rituali nisu bili u potpunosti statični unatoč visokoj razini formalizacije, već su se mjenjali u skladu s novim otkrićima u vizijama. Prema usmenoj predaji Lakote je obredima i društvenoj organizaciji podučila jedna od *Wakǰáŋ Tháŋka*, Žena Bijela Bizonka⁶⁰, donjevši im svetu ceremonijalnu lulu koja čini okosnicu totaliteta njihove ritualne i vjerske prakse i predstavlja izravnu vezu s *Wakǰáŋ Tháŋka*. U trenutku velike gladi, dolazi ljudima kao predstavnik ljudi bizona da uspostavi vezu između dva naroda kako ljudi više ne bi gladovali. Osim sedam izvornih rituala koje je Žena Bijeli Bizon donijela, postoje i drugi koji su nastali iz vizija prema uputama *wakǰáŋpi*. Ritual je tako ispunjavao više uloga, kao medij za provođenje vjerovanja u djelo i udovoljavanja *wakǰáŋ* bićima, kao način za produblјivanje veze s duhovima i proširenje vlastitog znanja i kao okolina u kojoj se moglo izraziti i uprizoriti snove pojedinca (DeMallie i Parks, 1987: 29-33). Kod Lakota se tako još jednom može naći tendencija nametanja tabua na razgovor o sadržajima snova i vizija prisutna kod *Dane-zaa* i naroda platoa i stvaranje društveno prihvatljivog okruženja za ekspresiju. DeMallie (1987: 34) ističe tri osnovne komponente koje su sačinjavale svaki ritual i o čijem pravilnom izvođenju je ovisila uspješnost rezultata – „*wakǰáŋ* djela, *wakǰáŋ* govor i *wakǰáŋ* pjesme“. Ako se jedna od njih nepravilno izvela, postojala je opasnost ne samo od neuspjeha obreda, već da cijeli pothvat rezultira nesrećom. Zadaća šamana je zato bila uputiti mlade početnike u njihovo pravilno izvođenje (DeMallie i Parks, 1987: 34)

Premda je prema Brownu (1989: 45-46) potraga za vizijom pretežito bila namijenjena adolescentnim muškarcima, žene su također pristupale ritualu. Razloga za pristupanje obredu je bilo mnogo – priprema za rat ili zahtjevan ritual poput Plesa Suncu, molitva duhovima za uslugu ili u znak zahvale i, najvažnije, molitva da se bolje shvati volja *Wakǰáŋ Tháŋka* i spozna

⁶⁰ Eng. *White Buffalo Woman* ili *White Buffalo Calf Woman*, u literaturi se javljaju oba naziva.

Ptesáŋwiy u originalu (Ullrich, 2008)

jedinstvo čovjeka i svemira⁶¹. Ponekad, ako je vizija došla vrlo rano u životu kada osoba još nije u stanju u potpunosti shvatiti njenu simboliku, kao što je bio slučaj kod Crnog Losa, traganje se poduzima da bi se ona razjasnila (Brown, 1989: 45-46). Prednost koje društvo s ovakvom ritualnom praksom ima, prema Martínezu (2004: 321-342), nema veze s postizanjem mističnog iskustva već s izgradnjom identiteta, stvaranjem značajne i praktične slike o sebi bez veličanja pojedinca. Vizija otkriva svakome njegovu svrhu i potencijal kako bi ih usmjerili na dobrobit cijele zajednice, a sam ritual zadovoljava stvarnu potrebu zajednice kao mehanizam za suočavanje sa svijetom. Ići protiv vizije znači ići protiv volje duhova i time riskirati nesreću zajednice. Isto tako ona nije rezultat isključivo tehnika poput posta ili nedostatka sna već filozofskog i vjerskog svjetonazora, iz percepcije svijeta kroz mitologiju naroda i pristupa tom svijetu. Duhovi će govoriti onima koji poštuju svetost obreda i mjesta, no prije svega onima koji su ponizni i skromni. Iz tog razloga je potraga „žalovanje“, a svaki pristupnik je upućen da tokom cijelog rituala plače, postupa ponizno i shvaća svoju beznačajnost, moleći *Wakḥáŋ Tháŋka* za pomoć. Samo s takvim pristupom je moguće biti otvoren porukama duhova i započeti učenje. Međutim, da bi tragač mogao prepoznati poruku, on mora isto tako biti pažljiv i pozorno motriti prirodu oko sebe jer duhovi mogu progovoriti podjednako kroz orla kao i kroz mrava. Postizanje ovakvog stanja uma, istovremeno duboko poniznog i pozornog, rezultat je odgoja u lakotskoj zajednici. Pristupnici tako imaju povišenu percepciju prije nego uopće započnu post⁶² ili potragu. Na svom putovanju, tragač se susreće i sa strahom kao posljedicom izolacije i usamljenosti. Kao i plač, strah nadjačavanje straha simbolizira njegovu predanost i žrtvu za vizijom. Od svakog mladića se očekivalo da dobije viziju prije ili kasnije jer mu ona osigurava ulogu u društvu kao što mu duhovi kroz nju podaruju moć da tu ulogu vrši. Tri najvažnije uloge su tako bile izvidnik, lovac i ratnik, a premda su mnogi pokušavali, samo bi rijetki uspjeli postati sveti čovjek ili pak vrač (Martínez, 2004: 321-342)

Prema mitu koji iznosi Martínez (2004: 327-329) prvi ritual vizijskog putovanja se održao još prije nego su ljudi izašli na površinu zemlje, vremenski period koji simbolizira da je on zajedničko nasljeđe svih Lakota, prije podjela na plemena i skupine. Skan, sila koja upravlja

⁶¹ Spoznavanje temeljnog zakona svemira i volje *Wakḥáŋ Tháŋka* znači otkrivanje svoje zadaće u svijetu, tojest odnosi se na primjenu vizijskog putovanja kao rituala prijelaza

⁶² Post - "uzdržavanje vjernika od hrane kao izraz pokore, kajanja i priprave za blagdan" (v. http://hjp.znanje.hr/index.php?show=search_by_idiid=eVpvWxk%3D)

svemirom šalje Tate (vjetar) među *Pté*⁶³ *Oyáte* (ljude bizone), pretke svih ljudi da sazna više o njima. Došavši među ljude, Tate je boravio u domu Wazi i Wakháŋka koji su imali prelijepu kćer Ite. Zaljubivši se u nju, Tate je Skan govorio dobre stvari o ljudima i svom iskustvu života kao čovjek. Skan mu je dopustio da se vrati među ljude i oženi Ite i u zamjenu poduči Skan sve što je naučio o bivanju čovjekom. Po njegovom povratku, Gnaski, zlo stvorenje koje nije voljelo Sveta Bića (duhove) krade hranu koju su Pte pripremili za njih. Dok su Pte razmišljali što poduzeti, dolazi im čovjek za kojeg misle da je Ksapela, poznat kao izrazito mudra osoba. U stvarnosti čovjek koji im je došao pod krinkom Ksapela je Iya, otac i brat Gnaski i jednako zao kao samo stvorenje. Savjetuje im da lažu Skanu što se dogodilo s hranom dok ne nađu lopova i osвете se. Kako ljudi nisu poznavali osvetu, ponudi im da ih poduči. Kada je najstariji član naroda, Ate saznao za ovo, on i njegova žena Hunku odluče otići sa svijeta zbog srama. Budući da su bili uznemireni tim činom, po Skanovom dolasku Pte priznaju istinu i zatraže pomoć. Skan naloži mudrom čovjeku Ksa da nauči jednog od pripadnika naroda Pte kako komunicirati s duhovima. Pte biraju Wazi koji je sada bio najstariji u narodu i on time postaje prvi *wičháša wakháŋ*, sveti čovjek kroz kojeg govore Sveta Bića. Wazi se tada obvezuje govoriti samo istinu, a ljudi da će prihvaćati njegove riječi kao riječi Svetih Bića. Potom mu Ksa daje upute kako održati ritual i obavještava ljude da duhovi više neće s njima izravno pričati već samo putem vizija (Martínez, 2004: 327-329)

Brown (1989: 44-66) prenosi da je Crni Los obred vizijskog putovanja koji predstavlja osnovicu lakotske religije naziva *hanǵbdéčheyapi*, „plakanje za vizijom“ ili „žalovanje za vizijom“ te daje njegov detaljan opis. Osoba koja se želi podvrgnuti ritualu, prvo treba prići *wičháša wakháŋ* s napunjenom ceremonijalnom lulom i iznijeti svoju namjeru. Sveti čovjek tada ozlazi iz šatora i molitvom doziva duhove, Djedove i Baku zemlju objavljujući namjeru i tražeći blagoslov za mladića. Narod koji je u blizini će im se pridružiti u krugu gdje će sjedeći podijeliti ceremonijalnu lulu. Potom mladić određuje dan kada će ritual započeti. Na taj dan mladić dolazi ponizno i plačući s lulom ponovno u šator šamana koji nudi svoju pomoć i odlučuju o trajanju potrage. Uobičajeno trajanje obreda je između jedan i četiri dana, no tragač može

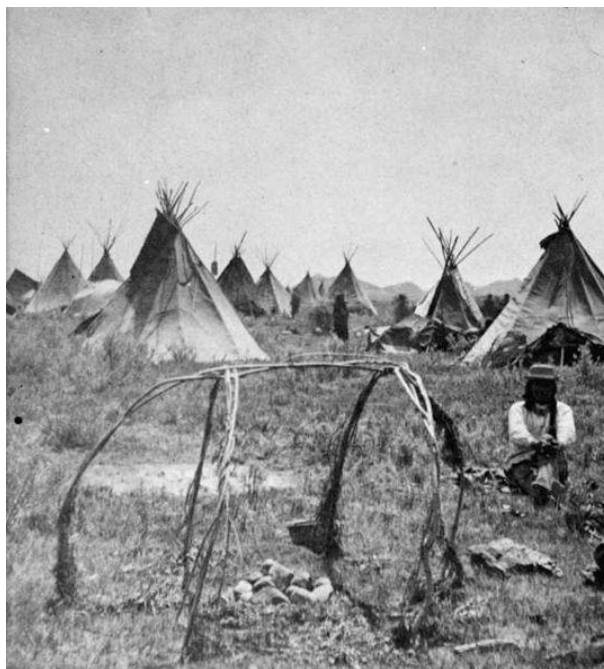
⁶³ Zanimljivo je napomenuti da, prema riječniku Lakota jezika (Ullrich, 2008), *Pté* označava ženku bizona ali i opći naziv za bizone. Delphine Red Shirt u svojoj autobiografiji također ističe ovu činjenicu, napominjući da *Pté* označava ženku bizona, a *Oyáte* narod (izvor: Delphine Red Shirt, *Bead on an Anthill. A Lakota Childhood*. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1998, str. 22). Prema tome dosljedan prijevod bi bio „narod žene bizona“ ili „bizonkin narod“.

odlučiti i da će biti na planini dok vizija ne dođe ili dok nije na samom izmaku snaga. Sveti čovjek mu zatim daje detaljne upute kako izraditi *inípi* kolibu. *Iní káǵʼApi* ili koliba za pročišćavanje je preduvjet za sve druge rituale i služi pročišćenju tijela i duha i njihovoj pripremi za sudjelovanje u drugim obredima. Kada je koliba spremna, postavljena tako da predstavlja svemir u malom, u nju ulaze šaman, pomagač, pristupnik i netko tko u krvnoj vezi s njime i ima svoju viziju. Šaman moli, priprema prostor, pali trave i „čisti“ se dimom, te potom upućuje pristupnika kako učiniti isto. Pomagači izvan potom unose žar, a šaman priprema ceremonijalnu lulu puneći ju dok se moli svih šest svetih smjerova svemira, simbolički ih sjedinjujući u njoj te ju potom zapečaćuje. Ova lula je dar koji mladić prinosi *Wakǵáŋ Thǵáŋka* na planini i tek po povratku će ju šaman zapaliti. Nakon pripreme ceremonijalne lule, sudionici izlaze van šatora i ostavljaju svu odjeću osim pregača. Pomagači iz vana unose užareno kamenje, po jedan za svaki od 4 smjera i jedan centralni, te se pali lula. Šaman vodi molitvu i pjesmu zalijevajući kamenje vodom. Temperatura i vlaga uzrokuju snažno znojenje za koje se vjeruje da čisti tijelo. Potom se unosi voda i pristupnik smije piti. Ovaj proces se ponavlja sveukupno četiri puta. Po završetku rituala pročišćenja, izlaze iz šatora gdje mladića i njegove pomagače čekaju konji kojima će se zaputiti prema planini na kojoj će tragač provesti odlučeno vrijeme u molitvi za vizijom. Pristupnik je za cijelo trajanje rituala ponizan i tih, na sebi nosi samo pregaču i ogrtač od bizonovog krzna, a kosa mu je raspuštena da bi se *wakǵáŋpi* smilovali i podarili mu viziju. Pomagači će se na planinu popeti prije pristupnika i pripremiti ritualni prostor, postavljajući pet stupova u znak križa usmjerenog prema stranama svijeta te u sredinu prostora ležaj od kadulje⁶⁴. Tragač će za vrijeme molitve, držeći lulu i krećući se naizmjenice od središnjeg prema svakom od krajnjih stupova, putanjom ocrtavati ovaj križ. To mora raditi izrazito polako, da jedan krug potraje jedan do dva sata, cijelo vrijeme pazeći da mu misli ne odlutaju od glavne namjere i pomno promatrajući svijet oko sebe. Hrana i piće su za vrijeme potrage zabranjeni, a kad spava, mora spavati glavom naslonjenom na centralni stup na ležaju od kadulje. Vizija može doći u snu, za budnog stanja ili uopće ne doći, pa nije nečuveno da ljudi više puta pristupaju obredu. Po isteku vremena predodređenog za trajanje rituala pomagači se vraćaju i odvođe pristupnika natrag u kamp, u *inípi* kolibu pripremljenu za tu priliku u kojoj ga čeka šaman. Sveti čovjek tada mladiću nalaže da iznese sve što je vidio, čuo i doživio na planini, te da pritom govori isključivo istinu jer je obvezan svetom lulom koju je nosio na

⁶⁴ Kadulja je sveta biljka za *Wakǵáŋ* bića čiji miris odbija zle duhove (DeMallie i Parks, 1987: 35)

planinu. Lula se potom pali i dijeli među prisutnima. Nakon što mladić iznese svoje iskustvo, šaman ga tumači, zahvaljuje duhovima i zatvara ritual *inípi* ceremonijom kako je i započeo (Brown, 1989: 46-66).

Slika 11 Lakota inípi u izradi



*Sioux muškarac sjedi pored otkrivenog okvira inípi šatora.
Ognjište za vatru se može vidjeti u središtu okvira,
izvor: Wikimedia Commons*

Razmišljanje o i pokušaji interpretacije vizije ne završavaju s tim. Tragač će joj se iznova i iznova vraćati i o njoj kontemplirati, tim procesom razvijajući i shvaćajući moć koja mu je dana da bi ju mogao upotrijebiti za korist zajednice (DeMallie i Parks, 1987: 38). Zato osoba koja polaže pravo na viziju mora moći to prisvajanje opravdati preuzimajući odraslu ulogu u zajednici temeljenu na viziji. Njen sadržaj, simboli i motivi koji su se pojavili, kao i šamanovo tumačenje istih su diktirali pripadnost člana određenom „društvu“ (Martínez, 2004: 346). Vizije su ponekad nalagale tragačima da izvedu druge rituale poznate u narodu, provodeći svojevrсно uprizorenje te vizije. Pojedinci koji su vukli moć iz istih *wakǵáŋ* su zato stvarali *ospaye* ili *okolakiciye*, udruženja ili društva organizirajući zajedno rituale i primajući nove članove koji su dobili odgovarajuću viziju (DeMallie i Parks, 1987: 38). Ta društva su obuhvaćala očite uloge poput ratnika, svetih ljudi i vračeva, no postojala su i brojna druga, poput društva Medvjeda koji su bili izvrsni liječnici, društva Vuka koji su znali kako liječiti rane od strijela, itd (Martínez, 2004: 346). Valja istaknuti da, slično kao i kod drugih naroda, životinje u vizijama

ne predstavljaju svakodnevne primjerke svoje vrste, već svojevrsnu arhetipnu manifestaciju. Njena pojava može simbolizirati uspostavu novog odnosa između *wakǵáŋpi* i čovjeka u kojoj duh daje svoju moć tragaču, no ovaj odnos nije iste naravi kao odnos s duhovnim zaštitnikom – štoviše koncept duhovnog zaštitnika se ne veže za vizijsko putovanje kod Lakota (Martínez, 2004: 345)

Da bi postao *wiǵháša wakǵáŋ* ili vrač čovjek je morao dobiti odgovarajuću viziju koja će mu dati moći potrebne za vršenje dužnosti (Brown, 1989: 66). Crni Los navodi kako je za života doživio više vizija, počevši s glasovima i pjesmama koje je čuo s četiri godine (DeMallie, 1984: 108). Detaljna analiza sadržaja i simbolike njegovih vizija nije fokus ovog rada, no potrebno je iz njih izvući elemente koji su zajednička pojava u vizijama neovisno o kulturi. Prvu viziju je doživio s pet godina u kojoj je vidio dva čovjeka s kopljima kako silaze s oblaka pjevajući svete pjesme, no najvažnije iskustvo doživljava s devet godina kada je teško obolio (DeMallie, 1984: 109.,111). Taj događaj ga je usmjerio ka pozivu svetog čovjeka, razumjevši njihovu poruku kao zadaću stvaranja naroda i spašavanje od uništenja (DeMallie, 1984: 126). Ležeći bolestan u tipiju, Crni Los (DeMallie, 1984: 108-142) vidi dva ista čovjeka s kopljima koja je vidio u svojoj prvoj viziji kako silaze s oblaka i vode ga Djedovima u oblake. Putem susreće svete konje i ptice s četiri strane svijeta, duhove koji će ga pratiti kroz cijelu viziju. Četiri Djeda koji predstavljaju četiri strane svijeta mu daruju brojne svete predmete i moći – za liječenje, proricanje, uspjeh u borbi i druge. Peti Djed koji predstavlja nebo i *Wakǵáŋ Thǵáŋka*, u viziji vezan uz sliku orla, mu daje moć uništenja. Šesti Djed, predstavnik zemlje i čovječanstva, pretvara se u samog Crnog Losa, simbolizirajući preuzimanje moći i dužnosti. Crni Los tako postaje Šesti Djed i njegov predstavnik na zemlji, duhovni vođa svih naroda⁶⁵. U nastavku vizije s duhovima konja se kreće svetim smjerovima – sa zapada na istok, smjer koji predstavlja borbeni pohod i s juga na sjever, smjer koji predstavlja liječenje. Krećući se sa zapada na istok, susreće duha vode⁶⁶ koji uništava svijet i kojeg nitko ne može pobijediti. Ubija ga i tim činom vraća vodu svijetu i pribavlja njenu moć, moć iscjelivanja. Potom se kreće svetim smjerom od juga prema sjeveru,

⁶⁵ Nije jasno iz originalne vizije koga je točno to obuhvaćalo. Iz vizije se čini da se izvorno odnosilo samo na Lakote i potencijalno susjedne narode, no Crni Los u vrijeme kada iznosi viziju Neihardtu naginje puno široj interpretaciji.

⁶⁶ Kod Lakota motiv *Chaoskampfa* – borbe bogova ili narodnih heroja protiv primordijalnih bića „kaosa“ (grč. *χάος*) s ciljem kreacije svijeta – se javlja kao borba između neba i vode, Bića Groma i duhova vode (DeMallie, 1984: 94). Istovremeno, zanimljivo je istaknuti da jedna od etimologija izraza *wašiču* predlaže porijeklo riječi od *mniwašiču*, „vođeni duhovi“ koji označava „bijeće ljude“ odnosno europske doseljenike (DeMallie, 1984: 151).

liječeći narod putem. Ljudima daje darove koje su mu duhovi podarili. Na sjeveru susreće čovjeka koji se pretvori u bizona pa u ljekovitu biljku i vidi sveto drvo koje simbolizira jedinstvo naroda. Duhovi ga vode u novi pohod gdje susreće stvorenje u plamenu i munjama kojeg ubija i vidi da je riječ o psu⁶⁷. Nastavlja prema planini u središtu svijeta gdje pogledom može obuhvatiti cijeli svemir i vidi patnju među ljudima. Duhovi ga potom vode crnom čovjeku s moći uništenja, personifikaciji rata koji se pretvara u biljku kojom će Crni Los uništiti neprijatelja. Crni jelen mu prilazi i uči ga kako koristiti biljku. Vraća se Djedovima gdje mu se ukazuje jedinstvo ljudi na svijetu, te dobija nove darove – kukuljice leptira koje služe liječenju i malog plavog duha koji mu pomaže u liječenju kojeg popije iz šalice. Vizija završava orlom koji ga vraća na zemlju u njegovo tijelo (DeMallie, 1984: 108-142).

U 16 godini života Crni Los (DeMallie, 1984: 213-232) prisustvuje Plesu Suncu i prisjeća se vizije koju je imao kao dijete. Počinje čuti Bića Groma kako mu se obraćaju kroz životinje i prirodu pozivajući ga na njegovu dužnost, no nije mu jasno što žele od njega. Kako ignoriranje njihovih želja prema vjerovanju Lakota znači sigurnu smrt obuzima ga strah koji s dolaskom sezone oluja prerasta u paniku. Njegovo ponašanje navodi obitelj da pretpostavi uzrok, san o Bićima Groma. Pozivaju svetog čovjeka Crnu Cestu kojem Crni Los ispriča viziju iz djetinstva. Zapanjen njenom snagom šaman mu savjetuje uprizorenje plesa konja koji su se javili u njoj. S navršениh devetnaest godina pristupa obredu vizijskog putovanja uz pomoć šamana Malo Repova⁶⁸ kao što je običaj za mlade pripadnike plemena u toj godini života. Želio je bolje razumijevanje svojih dužnosti i vizije. Tradicionalno prolazi kroz obred pročišćenja i odlazi na planinu. U molitvi i plaču mu dolaze ptice kao i u viziji s tri strane svijeta. Samo s juga dođu leptiri u kojima prepoznaje svoj narod. Kako se približavala noć započela je oluja i počeo se bojati za život. Strah od smrti su potom zamijenili osjećaj mira i odricanja. Ponovno vidi

⁶⁷ Za lakote pas istovremeno predstavlja dobro (prijatelja čovjeka i ritualnu žrtvu) i loše (neprijatelja i kukavičluk). U viziji je pas polucrn polubijel, noseći tako i pozitivne i negativne konotacije. DeMallie navodi slijedeće u fusnoti: „*For the Lakotas, the dog is an ambivalent symbol - on the one hand positive, the friend of man, the animal sacrificed in ritual contexts; on the other hand negative, the symbol of cowardice, licentiousness, and animosity. This may explain why the dog in the vision is half white and half black.*“ (DeMallie, 1984: 132). Crni Los u objašnjenju navodi da ovaj čin u viziji simbolizira „ubijanje neprijatelja poput psa.“ (DeMallie, 1984: 132). Iz tog razloga se ovaj element može interpretirati istovremeno i kao poziv na služenje Bićima Groma i kao ubijanje neprijatelja.

⁶⁸ Eng. *Few Tails*, lakota *Síŋtė Čónala*

konjanike s kopljima kako silaze s neba i ubijaju psa⁶⁹, istovremeno simbol neprijatelja i da ga Bića Groma pozivaju na službu (DeMallie, 1984: 213-232).

Slika 12 Crni Los s obitelji



*Nicholas Crni Los, kćer Lucy Crni Los i žena Anna
Donosi Bijelo u svom domu u gradu Manderson,
Južna Dakota, oko 1910. izvor: Denver Public Library*

Vizije Crnog Losa su izrazito bogate simbolikom i metaforom, no određeni šamanistički i mitski arhetipi su prisutni. Životinje su vrlo prominentan motiv, pogotovo u vidu konja i ptica koji ga prate na putovanju. Brojne životinje i fenomeni koji se javljaju u oba slučaja se vežu uz Bića Groma – istaknutost smjera zapada, munja, grom, konj, pas i lastavica, a u kasnijoj viziji

⁶⁹ Prema originalnim riječima Crnog Losa glava psa leti nebom i potom se pretvara u glavu čovjeka, međutim Neihardt u „Crni Los Govori“ navodi više psećih glava koje se pretvaraju u glave „bijelih ljudi“ (DeMallie, 1984: 229). „Bijeli ljudi“ je angloamerički prijevod lakotskog izraza *wašiču* koji označava europske doseljenike bez da upućuje na boju kože (Ullrich, 2008). Etimologija riječi nije poznata, premda postoji nekoliko teorija. Prema DeMallie (1984: 151) Crni Los navodi da *wašiču* označava angloameričke doseljenike, ali i „krdo bizona“, pri čemu je doslovan prijevod „oni koji uzimaju mast“ (*fat-takers*) ili „oni koji puno pričaju“ (*big-talkers*). Neihardt predlaže etimologiju po kojoj termini dolaze od zamješčenih karakteristika doseljenika, prvi naziv upućujući na hranu koju su isti jeli kada su tek došli brodovima i prvi put stupili u kontakt s domorocima (usoljena svinjetina), a drugi njihovo znatiželjno ponašanje. Premda su ove pučke etimologije relativno nove i predstavljaju stavove Lakota prema doseljenicima, DeMallie ih odbacuje kao validne i navodi kako se čini da je izraz izvorno u starijoj kulturi Lakota označavao vrstu duhova (primjerice *mniwašiču* – vođeni duhovi) te se upotrijebio za doseljenike kada su prvi put došli u novi svijet. Ovu teoriju potvrđuju rana svjedočanstva susreta sa Sioux narodima prema kojim doseljenike oslovljavaju kao „duhove“, kao i činjenica da Lakote krdo bizona tako oslovljavaju. Ipak, točna etimologija nije poznata (DeMallie, 1984: 151).

još i leptir i vilin konjic (DeMallie, 1984: 99). Bića Groma su ta koja biraju *wičháša wakháŋ* i biti izabaran od njih je predstavljalo veliku čast za Lakote. Prisutnost njihovih simbola šamanu kojem Crni Los prenosi viziju otkrivaju njenu veliku važnosti. Motiv psa koji se javlja u obje prilike se također veže uz Bića Groma i upućuje na *heyókħā*⁷⁰ ritual i pripadnost njihovom društvu. Kada je Crni Los po povratku s vizijskog putovanja ispričao viziju šamanu, on ju interpretira kao poziv na izvođenje vizije psa zajedno s *heyókħama* (DeMallie, 1984: 232). *Heyókħa* je sveta osoba kojoj moći podare Bića Groma. Za vrijeme ceremonije, ponašaju se kao lude, ponašaju se u suprotnosti s normama društva i nasmijavaju ljude (DeMallie i Parks, 1987: 37). Kao što je uobičajeno za vizijska putovanja, brojni duhovi mu daruju svete predmete, moći i znanja kako koristiti biljke. Kasnije poklanjanje tih darova ljudima simbolizira darežljivost, iskrenost, poniznost i primjenu moći i znanja za dobro zajednice što je dužnost svakog njenog člana. Bitka Crnog Losa sa duhom vode simbolizira pobjedu nad sušom i osvajanje moći vode, te se može interpretirati u kontekstu motiva magijske obnove prirode koja je također jedna od dužnosti šamana. Planina u središtu svijeta i drvo koje simbolizira jedinstvo naroda se mogu interpretirati kao *axis mundi*⁷¹, centar svemira i spona između neba i zemlje, paralela koju također povlači Campbell u djelu *The Power of Myth* (Campbell, 1991: III - THE FIRST STORYTELLERS) (Eliade, 1964: 259-274). Uz let u nebo na konju ili ptici, od čega se oba javljaju u viziji, *axis mundi* uvjerljivo predstavlja jedan od najčešćih motiva koji se vežu uz šamanistički trans. Istovremeno, bolest Crnog Losa i ideja da ju on pobjeđuje vizijom, odlazak u nebo koje je svijet duhova i povratak na zemlju među žive su neke od temeljnih postavki šamanizma.

ZAKLJUČAK

Rad se dotaknuo najbitnijih elemenata šamanizma i rituala u svrhu približavanja i olakšavanja obrade centralne teme rada – rituala vizijskog putovanja kao obreda inicijacije mladih u odraslu dobu i inicijacije laika u šamana. Pokazano je da takvi rituali u najmanju ruku uključuju period društvene izolacije, no češće dodatne tjelesne i mentalne stresore kao katalizatore traženih snova i vizija.

⁷⁰ Eng. *Thunder Dreamer*

⁷¹ Stup Svijeta, Drvo Svijeta ili Kozmička Planina

Unatoč brojnim razlikama između rituala vizijskog putovanja i šamanističke potrage za vizijom, kao i razlikama pristupa vizijskom putovanju kod različitih kultura Sjeverne Amerike, moguće je prepoznati brojne paralele među njima koje upućuju na zajedničke elemente filozofskog i vjerskog svjetonazora. Bogatstvo motiva, simbola i mitova koji se vežu uz izgradnju kompleksnih značenjskih struktura kao što su vizije je izravan produkt života u bliskoj vezi sa zemljom i razumijevanja svijeta kao ravnoteže čovjeka, prirode i duhova u njemu. Ako se odstrane svi simboli i elementi kulturnog narativa, termin potraga za vizijom označava dvije veoma bliske strukture koje se mogu naći u kulturama širom svijeta. Istovremeno, analiza i shvaćanje vizije su mogući jedino u okvirima kulture iz koje je ona proizašla, primjenom kulturnog narativa pri razmatranju sadržaja iskustva. U suštini potrage za vizijom se može prepoznati društvenu instituciju obreda prijelaza koja služi jačanju društvenih veza i kohezije. Vjerski i magijski obred kojim članovi društva jačaju svoj osjećaj društvene pripadnosti oživljavajući aspekte zajedničkog mita. Postajući član zajednice koji u njoj sudjeluje na društvenoj razini, svaki član istovremeno postaje aktivni sudionik u stvaranju njenog vjerskog narativa. Upravo tu se nalazi dodirna točka potrage za vizijom mlade osobe na pragu zrelosti i kako ju primjenjuje šaman. Bez obzira na broj potraga kojima će osoba za života pristupiti, svrha svakog od njih je osiguravanje moći za dobrobit pojedinca i zajednice. Ta moć se može javiti u vidu znanja, razumijevanja, vještine ili magijske tehnike. Šamani, kao plemenski posrednici između ljudi i duhova, imaju zadaću koristiti dane moći za liječenje, savjetovanje, podučavanje i zaštitu zajednice. Oslanjajući se na duhove kao katalizator i izvor svojih moći, potragu za vizijom koriste kao ritualnu magijsku tehniku za ostvarivanje kontakta s njima. Ritualna praksa sva tri naroda koja rad razmatra – *Dane-zaa*, *Nez Percé* i *Lakota* naglašava važnost poštovanja prirode i prirodne ravnoteže pripisujući im atribut sakralnosti. Religioznost američkih domorodačkih naroda pretpostavlja svetost svakog ili gotovo svakog aspekta postojanja, istovremeno čovjeka i njegovo mjesto u svijetu razmatrajući u kontekstu sa svim ostalim bićima. Prema njihovom vjerovanju svaki pojedinac ima pravo na dio moći koja prožima i tvori svemir. Stoga bez obzira na razliku ritualnog konteksta, sa stajališta vjerskog iskustva oba rituala ispunjavaju istu svrhu.

Stoljeća interakcije domorodačke i zapadnjačke kulture su rezultirale drastično smanjenom domorodačkom populacijom uslijed epidemija, ratovanja, raseljavanja i pokušaja uništenja tradicionalnih resursa, načina života i kulturnih vrijednosti. Stupanjem na scenu

kontrakture 60-ih godina 20. stoljeća koja je sa sobom dovela povećani interes za alternativne spiritualnosti i prakse, narastao je i interes za američkom domorodačkom kulturom u čemu je uvelike pomogla knjiga „Crni Los Govori“. Osim laičkog i akademskog interesa za mit i religiju, porastao je i interes za emulacijom njihove ritualne prakse. Izvučena van konteksta kulture u kojoj je nastala, obilježena sinkretizmom kojem teži nova spiritualnost i filozofijom konzumerizma koja teži rađanju usluge i proizvoda gdje god postoji prilika za stvaranjem kapitala, domorodačka ritualna praksa je postala čest izvor zarade pojedincima bez plemenske pozadine i poznavanja kulture.

Pothvat etnoloških i etnografskih istraživanja kultura Sjeverne Amerike je daleko od završenog. Premda su desetljeća potiskivanja i zabrana tradicionalnih vjerovanja, vjerskih obreda i kulturnih dobara prošla, velik dio kulturne ostavštine je zaboravljen ili izumire. Istovremeno antropološka analiza sinkretskih ritualnih praksi, njihova usporedba s tradicionalnim modelima i problem kulturnog prisvajanja je potencijalno plodno istraživačko tlo koje se tek rađa.

BIBLIOGRAFIJA

- Benedict, Ruth F (1922). "The Vision in Plains Culture", *American Anthropologist*, nova serija, sv. 24, br. 1, Str. 1-23., URL: <http://www.jstor.org/stable/660062>
- Brown, Joseph E (ur.)(1989). *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, Civilization of the American Indian Series; [sv. 36], University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, Ebook ISBN: 9780585148663
- Bucko, Raymond A (2005). „Lakota“. U *The Encyclopedia of Religion and Nature* (sv.2), Urednik: Bron Taylor, Continuum, London i New York str. 983-985
- Bujas, Željko (2008). *Veliki englesko-hrvatski riječnik*, Četvrto izdanje, Nakladni zavod Globus, Zagreb
- Campbell, Joseph (1991). *The Power of Myth with Bill Moyers*, First Anchor Books Edition, Urednik: Flowers, Betty Sue, Anchor Books, A Division of Random House, Inc., New York, Ebook ISBN: 978-0-307-79472-7
- Cornelison, James M (1911). *Obtaining the Weyekin*, u *Weyekin Stories (Titwatit Stories)*, E. L. Mackey i Co. 788 Mission St., San Francisco, California, str. 7-8
- Degarrod, Lydia N (2004). „Dreams and visions“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California str. 89-94

- DeMallie, Raymond J (1987). „Lakota Belief and Ritual in the Nineteenth Century“. U *Sioux Indian Religion: Tradition and Innovation*, urednici: DeMallie, Raymond J. and Parks, Douglas R., University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, Ebook ISBN: 978-0-585-10048-7, str. 25-43
- DeMallie, Raymond J (ur.)(1984). *The Sixth Grandfather – Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska
- Eliade, Mircea (1964). *Shamanism – Archaic Techniques of Ecstasy*, Transl. Willard R. Trask, Routledge i Kegan Paul Ltd, Broadway House, 68 – 74 Carter Lane, London
- Frey, Rodney (2004). „Animal symbolism (Americas)“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. 7-10
- Hoffman, Mark i Ruck, Carl A.P (2004). „Entheogens (psychedelic drugs) and shamanism“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. 111-116
- Lepp, Trisha (2004). „Psychopomp“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. 217-218
- Kehoe, Alice B (2004). „American Indian medicine societies“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. 281-284
- Kent, Eliza F (2004). „Hinduism and ecstatic indian religions“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. 750-755
- Martínez, David (2006). *Other Than The Interpretation Of Dreams: The Dane-zaa Indians And The Vision Quest*, The Canadian Journal of Native Studies XXV1, 1, str. 117-146, URL: http://www.academia.edu/3803619/Other_Than_the_Interpretation_of_Dreams_The_Dane-zaa_Indians_and_the_Vision_Quest
- Martínez, David (2004). *What The Eyes Alone Cannot See: Lakota Phenomenology And The Vision Quest*, urednik: Tymieniecka, Anna-Theresa, Analecta Husserliana L XXXIII, Kluwer Academic Publishers, str. 319-361, URL: http://www.academia.edu/3862789/What_the_Eyes_Alone_Cannot_See_Lakota_Phenomenology_and_the_Vision_Quest
- McCoy, Robert R (2004). *Chief Joseph, Yellow Wolf, And The Creation Of Nez Percé History In The Pacific Northwest*, Routledge, 29 West 35th Street New York, NY 10001
- McWhorter, Lucullus V (1940). *Yellow Wolf: His Own Story*, The Caxton Printers, Ltd., Caldwell, Idaho
- Myers, L. Daniel (2004). „Great Basin hunters and gatherers“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. 292-296

- Noll, Richard (2004). „Visions and imagery: western perspectives“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. 267-270
- Riboli, Diana (2004). „Trance, shamanic“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. 250-254
- Santos, Marcel de Lima (2007). *Shamanic Representations: The Case of Nicholas Black Elk and the Sacred Vision*, Crossroads – An Interdisciplinary Journal for the Study of History, Philosophy, Religion and Classics, sv. 11, br. 1, ISSN: 1833-878X, str. 32-46
- Smith, Philip (2007). „Ritual“. U *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Urednik: Ritzer, George, Blackwell Publishing, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, United Kingdom, str. 3944-3949
- Sundstrom, Linea (2004). „Lakota shamanism“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. 315-318
- Terrin, Aldo N (2007). „Rite/ritual“. U *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Urednik: Ritzer, George, Blackwell Publishing, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, United Kingdom, str. 3941-3944
- Turner, Victor (1991). *The Ritual Process – Structure and Anti-Structure*, Lewis Henry Morgan Lectures, 1966, presented at The University of Rochester, Cornell Paperbacks, Cornell University Press, Ithaca, New York
- Tzanelli, Rodanthi (2007). „Rite of Passage“. U *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Urednik: Ritzer, George, Blackwell Publishing, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, United Kingdom, str. 3940-3941
- Ullrich, Jan F (2008). *New Lakota Dictionary*. Pierre (Južna Dakota): Lakota Language Consortium. URL: <http://www.lakotadictionary.org/nldo.php>
- Vryan, Kevin D. (2007). „Identity: Social Psychological Aspects“. U *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Urednik: Ritzer, George, Blackwell Publishing, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, United Kingdom, str. 2216-2220
- Walter, Mariko N (2004). „Introduction“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. XV-XXVI
- Whitley, David S (2004). „Archeology of shamanism“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. 16-20
- Winkelman, Michael (2004). „Cross-cultural perspectives on shamans“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. 61-69

Winkelman, Michael (2004). „Neoropsychology of shamanism“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. 187-195

Winkelman, Michael (2004). „Overview: North America“. U *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* (Sv. 1, 2), Uredili: Walter, Mariko N. i Fridman, Eva J. N., ABC-CLIO, Inc., Santa Barbara, California, str. 275-279

ILUSTRACIJE

Encyclopædia Britannica. "Culture Areas: North American Indian", Encyclopædia Britannica, Izdavač: Encyclopædia Britannica, Datum pristupa: 28.09.2018,
URL: www.britannica.com/topic/culture-area/images-videos/media/146313/122117

John C. H. Grabill. "Oglala girl in front of a tipi", Wikimedia Commons, Digitalna restauracija: Michel Vuijlsteke, Izdavač: John C.H. Grabill collection, Library of Congress, Reproduction number LC-DIG-ppmsc-02515, Datum: 1891,
URL: commons.wikimedia.org/wiki/File:Oglala_girl_in_front_of_a_tipi2.jpg

Huffman, L. A. "Sweat lodge, Sioux Village", Wikimedia Commons, Izdavač: Western History/Genealogy Department, Denver Public Library, 10 W. 14th Avenue Parkway, Denver, Colorado 80204., Datum: Između 1896 i 1905
URL: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:SweatLodge.jpg>

McKenna, Terence "The bee-faced mushroom shaman of Tassili-n-Ajjer", Crtež Kat Harrison-McKenna, u *Food of the Gods - The Search for the Original Tree of Knowledge*, Bantam Books, 1992, str. 72.
Iz O. T. Oss and O. N. Oeric, *Psilocybin: The Magic Mushroom Grower's Guide*, 1986, str. 71. Od originala u Jean-Dominique Lajoux, *The Rock Paintings of the Tassili* New York: World Publishing, 1963, str. 71.,

McKenna, Terence "Mushroom runners from Tassili", Crtež Kat Harrison-McKenna, u *Food of the Gods - The Search for the Original Tree of Knowledge*, Bantam Books, 1992, str. 73.
Iz O. T. Oss and O. N. Oeric, *Psilocybin: The Magic Mushroom Grower's Guide*, 1986, str. 71. Od originala u Jean-Dominique Lajoux, *The Rock Paintings of the Tassili* New York: World Publishing, 1963, str. 72-73.,

McWhorter, Lucullus V. "Him-mim-mox-mox (Yellow Wolf), a warrior of Nez Perce", Wikimedia Commons, Izdavač: H122272 U.S. Copyright Office, Datum: 1877
URL: [commons.wikimedia.org/wiki/File:Him-mim-mox-mox_\(%22Yellow_Wolf%22\),_a_warrior_of_the_Nez_Perce_\(1877\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Him-mim-mox-mox_(%22Yellow_Wolf%22),_a_warrior_of_the_Nez_Perce_(1877).jpg)

Nepoznat autor, Kanada. "Beaver (Dunneza) chief and family Peace River area Alberta", Wikimedia Commons, Izdavač: Glenbow Museum, NA-1440-8, Datum: 1899,
URL: commons.wikimedia.org/wiki/File:Beaver_chief_and_family_Peace_River_area_Alberta_NA-1440-8.jpg

Nepoznat autor, Kanada. "Beaver (Dunneza) tipi in winter near Peace River Alberta", Wikimedia Commons, Izdavač: Glenbow Museum, NA-1315-23, Datum: 1899,
URL: commons.wikimedia.org/wiki/File:Beaver_tipi_in_winter_near_Peace_River_Alberta_-_NA-1315-23.jpg

Nepoznat autor. "Nick Black Elk and family, Catholic catechist", Denver Public Library - Digital Collections, Izdavač: Denver Digital Library, X-31818, 31963, Datum: između 1890 i 1910
URL: digital.denverlibrary.org/cdm/singleitem/collection/p15330coll22/id/31963/rec/14

Nepoznat autor, Rusko Carstvo. "Tuvan Shaman", Flickr, Izdavač: nepoznat, Datum: Oko 1900, Datum digitalizacije: 2010:11:18 16:58:31+11:00, Datum izmjene: 2012:08:13 14:49:14
URL: www.flickr.com/photos/paukrus/7771597192

Runner1928. "Driving along the Needles Highway in the Black Hills of South Dakota", Wikimedia Commons, Izdavač: privatna fotografija autora, Datum: 20.7.2016, 15:30:26
URL: commons.wikimedia.org/wiki/File:Needles_Highway_05.jpg

Witsen, Nicolaes. "Svećenik vraga", Wikimedia Commons, Izdavač: nepoznat, Na stranicu podignuo: Midnightblueowl, Datum: 1692
URL: commons.wikimedia.org/wiki/File:Witsen%27s_Shaman.JPG

POPIS ILUSTRACIJA

Slika 1 Najraniji prikaz šamana.....	5
Slika 2 Šaman naroda Tuvan srednje Azije.....	7
Slika 3 Kulturne regije Sjeverne Amerike.....	9
Slika 4 Šaman prekriven gljivama, Tassili-n-Ajjer.....	15
Slika 5 Ljudi koji trče s gljivama, Tassili	15
Slika 6 Dane-zaa tipi u zimu	29
Slika 7 Dane-zaa poglavica s obitelji	31
Slika 8 Žuti Vuk	35
Slika 9 Lakota tipi	41
Slika 10 Crna Brda	42
Slika 11 Lakota inípi u izradi	48
Slika 12 Crni Los s obitelji.....	51

SAŽETAK

Vizijsko putovanje u užem specijaliziranom značenju predstavlja ritual prijelaza prisutan u kulturama američkih domorodačkih naroda. Istovremeno u širem kontekstu označava i šamanističku ekstatičku tehniku prisutnu u brojnim kulturama s šamanističkim obilježjima. Da bi se razjasnila razlika između šamanističkog ekstatičkog obreda i društvenog obreda prijelaza, te potom objasnio društveni i povijesni kontekst vizijskih putovanja potrebno je uspostaviti i analizirati terminologiju i fenomenologiju šamanizma. Opširnije su opisani rituali i tehnike svjetskih šamanističkih tradicija u svrhu lakšeg razumijevanja centralne teme i uloge šamana u duhovnom životu, te razjašnjeni pojmovi rituala, transa i društveni značaj snova i vizija. Završno se obrađuje i analizira traganje za vizijom u kontekstu sjevernoameričkih domorodaca kod kojih dominira praksa potrage za vizijom u fazi prelaska iz djetinstva u odraslu dob. Pri tome se detaljno predstavlja tradicija u kulturama naroda Dane-zaa, Nez Percé i Lakota Sioux. Sagledavaju se sličnosti i razlike ovog fenomena kroz predaje ovih naroda, značenje vizijskog putovanja za pojedinca i zajednicu te utjecaj vizijskog putovanja na ulogu pojedinca u društvenom poretku i stvaranju zajedničkog duhovnog narativa.

ABSTRACT

Vision quest understood *sensu stricto* represents a rite of passage widely present among the native peoples of North America. Simultaneously taken broadly it also signifies a shamanic ecstatic technique found in significant number of cultures with shamanic religious elements. To elucidate on the difference between vision quest as a shamanic ecstatic rite and a social rite of passage to further clarify the social and historical context of the vision quest, it is necessary to establish and analyse the terminology and phenomenology of shamanism. The rituals and techniques of shamanic traditions are described in detail for the purpose of better understanding of the central theme and the role of the shaman in the spiritual life, while the concepts of the ritual, trance and the social importance of the dreams and visions are further elaborated upon. Lastly the search for a vision as found among Native Americans is examined, where it represents the juncture between childhood and adulthood. Furthermore, the traditions of Dane-zaa, Nez Percé and Lakota Sioux cultures are comprehensively presented. The instances of this phenomenon are evaluated for similarities and differences through the comparison of cultural accounts, meaning of the rituals on an individual, group and societal

levels, and the importance of the ritual for determining social roles and creation of the common spiritual narratives.

ZUSAMMENFASSUNG

Visionssuche verstanden *sensu stricto* stellt einen Übergangsritus dar, der unter den Ureinwohnern Nordamerikas weit verbreitet ist. Gleichzeitig bedeutet es auch eine schamanische ekstatische Technik, die in einer großen Anzahl von Kulturen mit schamanischen religiösen Elementen zu finden ist. Um den Unterschied zwischen der Visionssuche als schamanischem ekstatischen Ritus und einem sozialen Übergangsritus zur weiteren Klärung des sozialen und historischen Kontextes der Visionssuche zu klären, ist es notwendig, die Terminologie und Phänomenologie des Schamanismus zu etablieren und zu analysieren. Die Rituale und Techniken der schamanischen Traditionen werden zum besseren Verständnis des zentralen Themas und der Rolle des Schamanen im spirituellen Leben ausführlich beschrieben, während die Konzepte des Rituals, der Trance und der sozialen Bedeutung der Träume und Visionen weiter ausgeführt werden. Schließlich wird die Suche nach einer Vision, wie sie bei den Indianern zu finden ist, untersucht, wo sie den Übergang zwischen Kindheit und Erwachsensein darstellt. Darüber hinaus werden die Traditionen der Kulturen der Dane-zaa, Nez Percé und Lakota Sioux umfassend vorgestellt. Die Instanzen dieses Phänomens werden durch den Vergleich von Kulturberichten, die Bedeutung der Rituale auf individueller, Gruppen- und Gesellschaftsebene und die Bedeutung des Rituals für die Bestimmung sozialer Rollen und die Schaffung der gemeinsamen spirituellen Narrative auf Ähnlichkeiten und Unterschiede untersucht.

RÉSUMÉ

La quête de la vision comprise *sensu stricto* représente un rite de passage largement présent chez les peuples autochtones d'Amérique du Nord. Dans le même temps, il s'agit d'une technique chamannique extatique que l'on trouve dans un grand nombre de cultures avec des éléments religieux chamanniques. Pour élucider la différence entre la quête de vision en tant que rite chamannique extatique et un rite de passage social afin de clarifier davantage le contexte social et historique de la quête de vision, il est nécessaire d'établir et d'analyser la terminologie et la phénoménologie du chamanisme. Les rituels et techniques des traditions

chamaniques sont décrits en détail afin de mieux comprendre le thème central et le rôle du chaman dans la vie spirituelle, tandis que les concepts du rituel, de la transe et de l'importance sociale des rêves et des visions sont développés davantage. Enfin, la recherche d'une vision telle qu'on la trouve chez les Amérindiens d'Amérique est examinée, où elle représente la jonction entre l'enfance et l'âge adulte. De plus, les traditions des cultures Dane-zaa, Nez Percé et Sioux Lakota sont présentées de façon exhaustive. Les instances de ce phénomène sont évaluées pour leurs similitudes et leurs différences par la comparaison des récits culturels, de la signification des rituels aux niveaux individuel, collectif et sociétal, et de l'importance du rituel pour déterminer les rôles sociaux et la création des récits spirituels communs.